



Seminario Regional

Las mujeres afrodescendientes y la cultura latinoamericana: identidad y desarrollo

Una publicación del Proyecto Regional
"Población afrodescendiente
de América Latina"





Seminario Regional

Las mujeres afrodescendientes y la cultura latinoamericana: identidad y desarrollo

Montevideo, Uruguay
27 al 29 de septiembre de 2009

Copyright © 2009

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación podrá reproducirse, almacenarse en un sistema de búsqueda ni transmitirse por ningún medio, ya sea electrónico, mecánico, fotocopiado, grabado u otro, sin la autorización previa del Proyecto Regional “Población afrodescendiente de América Latina” del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

ISBN 978-9962-663-06-5

Diseño de la tapa y diagramación: Maisa Ferro, Corotú Estudio de Diseño

Fotografía: Karla Jiménez Comrie

Revisión y edición: Mariana Enghel

Dirección editorial: Silvia Beatriz García Savino

Los análisis y las recomendaciones que figuran en esta publicación no reflejan necesariamente las opiniones del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

Esta es una publicación del Proyecto Regional
“Población afrodescendiente de América Latina”.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
Centro Regional para América Latina y el Caribe
Casa de las Naciones Unidas, Ciudad del Saber, Edificio 128
Apartado 0816-1914, Panamá, República de Panamá
Central Telefónica: (507) 302-4500
Fax: (507) 302-4551

Índice

Agradecimientos	8
Prólogo	9
Palabras de bienvenida	
a cargo de Ricardo Ehrlich, Intendente Municipal de Montevideo	11
Introducción	
Palabras a cargo de Enrique Iglesias, SEGIB	13
Palabras a cargo de Alexandra Cas Granje, EuropeAid, CE	15
Palabras a cargo de Rebeca Grynspan, PNUD	18

I. Rasgos afros en la literatura latinoamericana

"Afrohistóricas". Detrás de la memoria. Apuntes y perspectivas de la mujer afrodescendiente en Latinoamérica	24
<i>Lucía Charún Illescas</i>	
Punto de cultura: <i>Grãos de Luz e Griô</i> El contexto de Lençóis	28
<i>Eniele Santos da Silva Pacheco</i>	
Una crónica real de arte, resistencia, feminismo y poder	31
<i>Mónica Carillo Zegarra</i>	
Asumiendo responsabilidad por la palabra	36
<i>Shirley Campbell Barr</i>	
La comedia negra	42
<i>María del Carmen Platero</i>	

II. Rasgos afros del castellano y del portugués

"Lengua ri Palenge: Suto tan chitiá". La lengua de Palenque: contexto lingüístico, histórico y comunicativo	45
<i>Rutsely Simarra Obeso</i>	
Estudio cultural de los vocablos y expresiones que hacen particular el habla de los afrochoteños: punto de vista como profesora de inglés	53
<i>Olga Maldonado</i>	
Las lenguas africanas en la constitución del portugués brasileño: la participación de la mujer negra	62
<i>Yeda Pessoa de Castro</i>	

III. La cultura de las organizaciones de la sociedad civil

Aspectos de la presencia africana en la Argentina <i>Miriam V. Gomes</i>	67
Red paraguaya de afrodescendientes <i>Nancy Medina</i>	74
Identidad y cultura afrodescendiente y organizaciones de mujeres <i>Cecilia Moreno Rojas</i>	75
Raíces. Una herencia africana. Donde la cultura es la esencia misma de un pueblo <i>Sonia Viveros</i>	78
Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora <i>Dorotea Wilson</i>	83

IV. Arte culinario afrolatinoamericano

Cultura culinaria afrodescendiente en Panamá <i>Elvia Gayle de Best</i>	89
Las influencias de la cocina brasileña entre las culturas indígenas, portuguesas y africanas en la ciudad de Salvador, Bahía <i>Jacira Maria Santos Marques</i>	91
Gastronomía afroecuatoriana. Valle del Chota, provincia de Imbabura <i>Cecilia Méndez Anangonó</i>	94

V. Danzas afrolatinoamericanas

La experiencia beliceña <i>Rosa Baltazar</i>	97
Palo de Mayo <i>Gloria Bacon Hodgson</i>	101
Influencia de las danzas afrocaribeñas en la danza contemporánea en Costa Rica <i>Doris Campbell Barr</i>	105

VI. Reflexiones acerca de ser afrodescendiente en América Latina

La herencia negroafricana en la identidad latinoamericana. La responsabilidad institucional <i>Dina V. Picotti C.</i>	108
---	-----

Algunas reflexiones sobre afrodescendientes en América Latina <i>Alta Hooker Blandford</i>	110
Afrodescendientes o negros: iguales y diferentes. ¿Una situación tan complejizada que sólo nos lleva a la marginalidad y a la exclusión? <i>Marilyn Machado Mosquera</i>	114

VII. Identidad y cultura en la comunidad afrouругuaya

Mujer afro y cultura <i>Beatriz Santos Arrascaeta</i>	120
Presentación de la Casa de la Cultura Afrouругuaya como acción afirmativa en el marco de las políticas públicas del municipio de Montevideo <i>Marta Suanes</i>	124
Cultura como vehículo para el desarrollo y desarrollo con identidad <i>Tania Ramírez</i>	128

VIII. Rasgos afros en la música latinoamericana

Legado vivo afrocolombiano: música y mujeres, cumbia y bullerengue <i>María Cristina Fula Lizcano</i>	131
---	------------

IX. Proyección de la película *Las otras, nosotras*

Las otras, nosotras <i>Leticia Rodríguez Taborda</i>	136
--	------------

X. La cooperación y las iniciativas dirigidas a la población afrodescendiente

Palabras a cargo de Frederic Vacheron, UNESCO	143
Palabras a cargo de José Luis Pimentel, AECID	147
Palabras a cargo de Pablo Pascale, Consultor SEGIB	150
Palabras a cargo de Gladys Acosta, UNIFEM	152

Conclusiones

Palabras a cargo de Silvia B. García Savino, PNUD	160
Palabras a cargo de Beatriz Ramírez Abella, Inmujeres/Mides	163
Palabras a cargo de Aurora Díaz Rato, Embajadora del Reino de España ante Uruguay	165

Anexo

Programa del Seminario	167
------------------------	------------

Agradecimientos

Esta publicación no hubiera sido posible sin la contribución de todas y todos las/os expositoras/es del seminario “Las mujeres afrodescendientes y la cultura latinoamericana: identidad y desarrollo”, realizado en la ciudad de Montevideo los días 27, 28 y 29 de septiembre de 2009. Queremos agradecer su presencia en el seminario y sus exposiciones vibrantes e intensas que dieron lugar a numerosas preguntas y variadas respuestas, así como a un debate sumamente interesante*.

Asimismo, deseamos agradecer la generosa contribución de la Comisión Europea y del Gobierno de Noruega, los dos grandes donantes del Proyecto Regional “Población afrodescendiente de América Latina” del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). También, la destacada participación de nuestro socio, la Secretaría General Iberoamericana (SEGIB), y la desinteresada ayuda del Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM) y la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID). A todos ellos expresamos nuestro agradecimiento por su inestimable contribución a la publicación de esta obra, así como nuestro respeto por su constante trabajo en pos de una sociedad más justa, equilibrada y segura.

Finalmente, queremos expresar nuestro agradecimiento a todos los integrantes de las oficinas nacionales del PNUD, quienes aportaron su dedicación y trabajo para lograr que el seminario pudiera realizarse con éxito. Una mención especial merece la oficina nacional del PNUD en Uruguay, que acompañó la organización de este seminario desde un primer momento.

* Queremos dejar constancia de que en este libro se publican todas las ponencias que nos fueron entregadas por las y los expositoras y expositores que participaron en el seminario “Las mujeres afrodescendientes y la cultura latinoamericana: identidad y desarrollo”, realizado en la ciudad de Montevideo los días 27, 28 y 29 de septiembre de 2009.

Prólogo

Vivimos en un continente rico y diverso; por lo tanto, no podemos entender a nuestra América sin considerar su rica y compleja composición poblacional.

El Proyecto Regional “Población afrodescendiente de América Latina” tiene por objetivo general fortalecer las organizaciones de la población afrolatinoamericana y, a través de ellas, a los miembros de esa población, con el objetivo de lograr el ejercicio pleno de sus derechos. No podemos pensar en alcanzar sociedades más equitativas si no consideramos que todos los individuos tienen iguales derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, y que los valores de igualdad, solidaridad y no discriminación deben convertirse en resultados concretos del desarrollo.

En el marco de ese Proyecto tuvo lugar el seminario “Las mujeres afrodescendientes y la cultura latinoamericana: identidad y desarrollo”, que se desarrolló en la ciudad de Montevideo los días 27, 28 y 29 de septiembre de 2009. En él quisimos celebrar nuestras diferencias, aprender los unos de los otros y crear mayor conciencia respecto de los distintos grupos poblacionales que componen nuestra región.

En el seminario que da origen a esta publicación, nos encontramos mujeres provenientes de todos los países de América Latina, acompañadas por algunos compañeros de ruta. Las mujeres de Argentina, Belice, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Chile, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Honduras, México, Panamá, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela presentaron ponencias y experiencias en mesas dedicadas a tratar temas diversos, todos ellos relacionados con la cultura entendida en un sentido antropológico amplio. Esta publicación recoge esas ponencias y experiencias.

Es un hecho conocido que la población afrodescendiente sufre de invisibilidad estadística, enfrenta problemas acuciantes de empleo, educación y salud, y es víctima de actos de discriminación racial, social y económica. La grave situación

de desigualdad a la que está sometida esa población no sólo es resultado de la discriminación del pasado, sino de una discriminación que se perpetúa en el presente. La inequidad y la discriminación que padecen los afrodescendientes se evidencian en indicadores que lesionan nuestro sentido de justicia y nuestra ética. En tal contexto de desigualdad, el cumplimiento pleno de los derechos humanos es inasequible, y el desarrollo, cuyo principal objetivo es el logro de sociedades más equitativas, resulta incompleto.

Con este seminario quisimos subrayar que, además de la invisibilidad estadística, la población afrodescendiente sufre de invisibilidad cultural, lo cual provoca una espiral de mayor desconocimiento y la perpetuación de la desvalorización de sus aportes a las sociedades y la cultura latinoamericanas.

No es posible construir ciudadanía desde la homogeneidad cuando, en realidad, la región nos da muestras evidentes de interculturalidad. No es posible construir ciudadanía si no se parte del reconocimiento de las capacidades y los aportes de todos y todas.

Este seminario tuvo además por objetivo contribuir a la construcción de una visión integradora de nuestras sociedades, con los aportes de todos y todas, con el fin último de lograr que América Latina tenga, a partir de la diversidad, un proyecto común.

En definitiva, por medio de la realización de este seminario quisimos afirmar nuestro reconocimiento de la diversidad y del diálogo intercultural, imprescindible si queremos alcanzar un desarrollo integral. Quisimos también trabajar en la consecución plena de los derechos de la población afrodescendiente y poner de relieve la vasta riqueza de la cultura afrolatinoamericana, muchas veces no vista y, sobre todo, no valorada. Además, quisimos que lo hicieran las mujeres, con el fin de seguir fomentando la igualdad de género.

En este camino, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) acompaña a los gobiernos de la región y coadyuva al logro de los Objetivos de Desarrollo del Milenio.

Finalmente, deseo agradecer a todas las expositoras por sus valiosos aportes y a todos los funcionarios del PNUD y de las agencias hermanas del sistema de las Naciones Unidas que con su dedicación, compromiso y trabajo cotidiano hicieron posible el encuentro que dio origen a esta publicación.

Rebeca Grynspar

Administradora Auxiliar y
Directora Regional para América Latina y
el Caribe del Programa de las Naciones
Unidas para el Desarrollo (PNUD).

Palabras de bienvenida

Palabras de bienvenida a cargo de Ricardo Ehrlich*

El seminario “Las mujeres afrodescendientes y la cultura latinoamericana: identidad y desarrollo” se desarrolla en el marco de la Coalición Latinoamericana y Caribeña de Ciudades contra el Racismo, la Discriminación y la Xenofobia, red que reúne tras este objetivo a las ciudades de Latinoamérica y el Caribe. En este mismo contexto estamos desarrollando el programa “Montevideo Actúa”, y queremos contagiar estas palabras: actúa, actuar. Entiendo que estamos teniendo una respuesta interesante en las ciudades latinoamericanas.

Asimismo, organizamos una conferencia internacional bajo el lema “Más igualdad, más diversidad”. Y este encuentro que hoy nos convoca también forma parte de estas acciones, que tienen, entonces, proyección regional y continental.

Por un lado, es significativo que estas actividades se desarrollen en este momento. Estamos atravesando un período histórico muy particular, en que nuestros países, todos, en el gran espacio latinoamericano, estamos conmemorando los bicentenarios de nuestras independencias. Y ello pone arriba de la mesa el tema de la discriminación y el racismo, del encuentro de pueblos y comunidades diferentes, de culturas diversas que provienen de distintos territorios. Porque son temas que están fuertemente vinculados a la creación de nuestras naciones y nuestros países.

Todos los que llegaron hasta aquí habrán visto hoy el mar –es un día muy especial en Montevideo, un día en que tenemos sudestada–, el mar que golpea contra las murallas y reclama los terrenos que le ganamos en esta parte de la ciudad. El mar nos lo recuerda cada vez que hay sudestada. Pero el mar nos recuerda también que siempre ha habido globalización, aunque las velocidades hayan sido distintas.

Nuestros países, nuestras naciones, se formaron, se fueron creando, por distintos pueblos y culturas que llegaron por el mar de distintas maneras, encontrándose con pueblos originarios diferentes en todo el territorio. También hay que recordar que este mar, hoy tan embravecido, ha estado surcado por golpes de látigo desde todas las costas, desde África hacia el continente americano en particular.

Nuestras naciones cumplen dos siglos: es hora entonces de asumir con fuerza estos temas. Temas que siempre han estado presentes, pero en los que tenemos que avanzar, en los que tenemos que seguir avanzando.

En la conferencia internacional “Más igualdad, más diversidad”, que mencioné anteriormente, aprendimos la importancia de seguir construyendo los principios. Las civilizaciones avanzan y los principios nunca están totalmente acabados, siempre hay que llegar un poco más lejos. Aprendimos también, y concluimos, que tenemos que seguir fortaleciendo referentes en nuestra sociedad, referentes culturales y referentes éticos, que tienen que ver con esos principios de más igualdad, más diversidad. Ser diferentes, ser distintos, no quiere decir que tengamos que ser desiguales. Tenemos que ser más iguales siendo diferentes. Son dos cosas bien distintas.

Fortalecer los principios, entonces, sigue siendo prioritario. Nuestras culturas, nuestras civilizaciones, van construyendo los principios y van llegando siempre un poco más lejos. Pero no podemos quedarnos en los principios, tenemos que crear las normas, sin las cuales los principios no tienen fuerza. Crear normas, generar leyes, es absolutamente importante para que esos principios tengan, entonces, vigencia en nuestras sociedades. Y luego hay que implementar políticas públicas y también generar y definir responsabilidades. Desde el espacio internacional tenemos que fortalecer y compartir los referentes que generen responsabilidades en cada uno

* Intendente Municipal de Montevideo

de nuestros países para instrumentar estas políticas públicas.

Es este un largo camino, pero tenemos que seguir recorriéndolo. Tenemos que seguir con fuerza y tomar estas banderas, izarlas cada vez más alto. Seguramente, este seminario abordará este tema desde múltiples enfoques, aportando miradas y reflexiones diversas. Confío en que las recomendaciones que ustedes formulen se hagan carne en cada uno de nuestros espacios, en cada uno de nuestros territorios, en cada una de nuestras ciudades.

Introducción

Palabras a cargo de Enrique Iglesias*

Uno de los desafíos más importantes de nuestra vida, como ciudadanos y como colectividad, es aprender a convivir en la diversidad. Es para mí un verdadero placer presentar, en el marco del programa “Montevideo: más igualdad, más diversidad”, este seminario que hemos denominado “Las mujeres afrodescendientes y la cultura latinoamericana: identidad y desarrollo”.

Es importante reconocer que, en Iberoamérica, avanzar en el tema de la cultura afrodescendiente desde una perspectiva de género representa un proceso de madurez democrática que implica la valoración de las diferentes manifestaciones culturales y formas de vida que identifican a nuestra región.

[...] en Iberoamérica, avanzar en el tema de la cultura afrodescendiente desde una perspectiva de género representa un proceso de madurez democrática que implica la valoración de las diferentes manifestaciones culturales y formas de vida que identifican a nuestra región.

Por eso me complace particularmente que este seminario se celebre en Uruguay. Recordemos que la población afrodescendiente de América Latina representa entre el 20 y el 30% de la población total, y que, si bien se han realizado avances significativos en términos de políticas afirmativas, aún resta mucho por hacer. Parte del trabajo que tenemos por delante incluye el reconocimiento de las aportaciones culturales que han realizado los afrodescendientes para el desarrollo de nuestra región y la configuración de una identidad iberoamericana.

Este encuentro es también un homenaje a aquellas mujeres que históricamente han sido objeto de una doble discriminación, la

de ser mujeres y afrodescendientes. De allí que las contribuciones que han realizado supongan un esfuerzo y una tenacidad mayores que los de otros grupos sociales.

Trabajar las aportaciones culturales desde la perspectiva de género y etnia es romper con férreos estereotipos sociales que han calado hondo en nuestra cultura. Estereotipos que implacablemente han ocultado y silenciado el valor de las contribuciones, en este caso culturales, de las mujeres, de los afrodescendientes y de las mujeres afrodescendientes en particular. Hacer manifiesto este influjo constituye un paso necesario para reconocernos a nosotros mismos y, por tanto, reconocer una parte sustancial de nuestra identidad.

Como veremos en este seminario, las mujeres afrodescendientes en Iberoamérica han proporcionado valores de enorme importancia, que necesitamos redescubrir y asumir como propios, como parte fundamental de nuestras sociedades, nuestra identidad y nuestro desarrollo.

En este sentido, resulta oportuno volver sobre el nombre de este seminario, “Las mujeres afrodescendientes y la cultura latinoamericana: identidad y desarrollo”. En él se resume el verdadero rol que las mujeres afrodescendientes han desempeñado en nuestros pueblos. Ellas son parte sustancial de nuestra *identidad* y han sido notables agentes de *desarrollo* de nuestra cultura.

Según una reciente investigación realizada por la SEGIB y el PNUD en Iberoamérica, un 20% de las organizaciones de afrodescendientes ya tienen como prioridad el tema de género entre sus actividades, y un 40% da prioridad a los temas culturales. Como vemos, las materias que trata este seminario están entre los intereses más inmediatos de la sociedad civil afrodescendiente.

Sabemos que la población afrodescendiente se encuentra entre las más desfavorecidas social y económicamente, con muy malos indicadores de ingreso, empleo y educación; que está pobremente representada en

* Secretario General Iberoamericano, SEGIB.

[...] debemos reconocernos como una región que se ha forjado gracias a las aportaciones de todos sus grupos sociales: indígenas, afrodescendientes y europeos. [...] Allí radica nuestra mayor riqueza y creación de valor: en el crisol cultural de nuestras sociedades.

los gobiernos, los parlamentos y los directorios de empresas; que hasta el momento es invisible para censos y encuestas de hogares en varios países latinoamericanos. Por eso es importante promover la tolerancia y el apoyo entre los diferentes colectivos, así como fomentar la inversión en cultura y el desarrollo de políticas de acción afirmativa. Los gobiernos juegan un papel fundamental en este sentido. Por cierto, ya existen buenas prácticas al respecto en algunos países de nuestra región, como es el caso de Brasil, Colombia y Uruguay.

La conferencia iberoamericana puede ser un ámbito apropiado de intercambio de experiencias que nos permitan ir cumpliendo el pacto y el deber ciudadano que tenemos en los temas de género y afrodescendencia.

Las mujeres afrodescendientes, con su tenacidad y creatividad, han enriquecido nuestras sociedades y nos han enseñado el camino para convivir en igualdad. Aquí me viene a la mente aquel sentido poema del afrocubano Nicolás Guillén, “La balada de los dos abuelos”, en el que el poeta escenifica la confrontación de culturas personificadas en dos abuelos, uno negro y otro blanco. Con su refinada prosa nos hace recorrer las diferentes experiencias de ambos, el distanciamiento, el sufrimiento y la desazón, para finalizar con un mensaje de

esperanza, de que es posible la comunión, pues ellos tienen más cosas en común que diferencias.

*[...] Los dos se abrazan.
Los dos suspiran. Los dos
las fuertes cabezas alzan;
los dos del mismo tamaño,
bajo las estrellas altas;
los dos del mismo tamaño,
ansia negra y ansia blanca
los dos del mismo tamaño,
gritan, sueñan, lloran, cantan.
Sueñan, lloran, cantan
Lloran, cantan.
¡Cantan!*

Hemos llegado al momento en que debemos reconocernos como una región que se ha forjado gracias a las aportaciones de todos sus grupos sociales: indígenas, afrodescendientes y europeos. Y es momento de aceptar que justamente allí radica nuestra mayor riqueza y creación de valor: en el crisol cultural de nuestras sociedades.

En suma, Iberoamérica afronta en el momento del bicentenario de sus independencias el desafío de la convivencia en equidad, y ello supone ser conscientes de la real influencia que ha tenido en el proceso de construcción de nuestra identidad la participación de sus diferentes colectivos. Para poder comprenderlos y valorarlos debemos echar luz sobre ellos, traerlos a la superficie y reconocernos en su imagen. Sentirnos orgullosos de ser una región que ha contado, y contará, con el capital cultural de la diversidad y con la mujer afrodescendiente como referencia de creatividad, identidad y desarrollo.

Palabras a cargo de Alexandra Cas Granje*

Permítanme en primer lugar agradecer, muy cordialmente, en nombre de la Comisión Europea y en el mío propio, a la Sra. Rebeca Grynspan, Directora Regional para América Latina y el Caribe del PNUD, su amable invitación.

Señoras y señores, muchos ya nos conocemos. Es la segunda vez que nos reunimos. Estoy encantada de estar aquí, entre organizaciones y redes de afrodescendientes, para escuchar las reflexiones de los ilustrados sobre la aportación de las mujeres afrodescendientes a la cultura latinoamericana. Sobre este tema lo desconozco todo y sospecho que tengo mucho por descubrir.

[...] todavía subsisten diferencias étnico-raciales en materia de asistencia a la escuela primaria, y los indicadores de mortalidad infantil son más elevados en el caso de la población afrodescendiente que en otras poblaciones. Las disparidades se mantienen también con respecto al derecho de propiedad o con respecto al mercado laboral.

En esta oportunidad me referiré brevemente al origen de nuestra participación en el Proyecto, a la cooperación en general de la Comisión Europea en América Latina y, por último, a algunos ejemplos de nuestra cooperación, de la que se benefician las poblaciones afrodescendientes de América Latina.

En el otoño de 2007, el Dr. Enrique Iglesias se presentó en Bruselas y convenció a nuestra Comisaria, Benita Ferrero-Waldner, de que las personas afrodescendientes eran las grandes olvidadas de nuestra cooperación. Había que hacer algo, poner en marcha algún proyecto de gran visibilidad. Yo fui designada para llevar a buen puerto esta colaboración, tarea nada envidiable dada

la maraña de procedimientos y reglas internas de la Comisión Europea.

Por fin, en marzo de 2008 nos reunimos por primera vez con los organismos de afrodescendientes, en ocasión de la celebración de un seminario en Panamá. Allí hablamos de la necesidad de visibilidad estadística, de conocimiento de las leyes existentes para luchar de manera efectiva contra el delito de racismo y discriminación, y de la necesidad de fortalecimiento de la red de organizaciones afrodescendientes.

En aquella oportunidad os escuchamos, discutimos, sacamos conclusiones y formulamos recomendaciones. Regresamos a nuestras instituciones con el compromiso de seguir trabajando con los organismos representativos de las personas afrodescendientes. La Comisión Europea siguió uniéndose al esfuerzo de la SEGIB y del PNUD para, con base en las recomendaciones formuladas, definir un plan de acción. Este proyecto es parte y resultado de ese esfuerzo común.

Hemos contribuido a la financiación del Proyecto del que este interesante seminario forma parte. El Proyecto está compuesto por tres grandes módulos:

- Fortalecimiento comunicacional de las organizaciones y redes afrodescendientes a través de una página web, con especial énfasis en favorecer a las organizaciones de mujeres y jóvenes.
- Lucha por la inclusión social y la igualdad de oportunidades y contra el racismo y la discriminación. A tal fin se ha establecido la realización de estudios sobre la situación actual de las comunidades afros y la difusión de los resultados.
- Reconocimiento cultural de las aportaciones de las mujeres afrodescendientes a la cultura latinoamericana, que implica actividades tales como este seminario.

* Directora para América Latina de EuropeAid, Dirección General de la Comisión Europea.

Tal como puede observarse, el Proyecto responde a las peticiones que nos formularon los organismos de afrodescendientes. La Comisión Europea, con su ayuda bilateral centralizada a través de los gobiernos de América Latina y organismos regionales, *no hubiera podido responder directamente a las peticiones*. Sin embargo, uniéndonos al esfuerzo del PNUD y de la SEGIB, hemos podido movilizar financiación complementaria.

En efecto, nuestra cooperación oficial, con un presupuesto de alrededor de 2.500 millones de euros para el período 2007-2013, está comprometida con la erradicación de la pobreza y el logro de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM). Retomando las conclusiones de la Cumbre de Lima entre la Unión Europea (UE) y América Latina y el Caribe (ALC), así como de las cumbres precedentes, nuestro instrumento legal, el Instrumento para la Cooperación al Desarrollo, recoge dos grandes objetivos prioritarios: la promoción de la cohesión social y el apoyo a la integración regional. Estos dos objetivos reflejan la visión compartida entre la UE y ALC sobre cómo atacar la problemática del desarrollo en esta región.

¿Por qué la Comisión Europea ayuda a los afrodescendientes?

La Unión Europea es consciente de la relación que existe entre las discriminaciones sufridas por las poblaciones de origen africano y *la debilitación de la democracia*. Como lo subrayó la Comisión en su documento sobre la asociación estratégica de 2005, la precariedad y la marginación que afectan especialmente a la población de origen africano *constituyen un factor de debilitamiento de la democracia y de fragmentación de las sociedades*. También comprometen el crecimiento y el desarrollo económico y, por consiguiente, crean y refuerzan los problemas sociales y la inestabilidad política.

La situación económica de las mujeres afrodescendientes está caracterizada por *la exclusión y la marginación económica*. Se calcula que en América Latina y el

Caribe existen al menos *150 millones de afrodescendientes, de los cuales al menos la mitad son mujeres*. La mayoría de la población afrodescendiente se encuentra en Brasil, Colombia, Perú, el Caribe Insular y el Caribe Continental de Centroamérica.

Los afrodescendientes, que representan entre el 20 y el 30% de la población total de ALC, constituyen el 40% de los pobres de la región. Están sub-representados políticamente, y diversos estudios revelan que los ODM serán difícilmente alcanzables en lo que respecta a esta población.

Aunque la situación varía según los países, todavía subsisten diferencias étnico-raciales en materia de asistencia a la escuela primaria, y los indicadores de mortalidad infantil son más elevados en el caso de la población afrodescendiente que en otras poblaciones. Las disparidades se mantienen también con respecto al derecho de propiedad o con respecto al mercado laboral.

Por ello resulta crucial *integrar las variables racial y de género* en la mejora del diseño de las políticas públicas. También, establecer indicadores política y culturalmente pertinentes, en particular en lo que se refiere a asuntos como la calidad de vida y el patrimonio territorial y cultural.

Algunos de nuestros *proyectos de Ayuda Oficial al Desarrollo* están focalizados en regiones donde la mayoría de la población es afrodescendiente. A continuación cito algunos ejemplos.

En *Nicaragua*, nuestra estrategia 2007-2013 hace referencia explícita a los afrodescendientes dentro del capítulo "Cohesión social y pobreza". Allí tenemos un programa de apoyo a la promoción y defensa de los derechos de los pueblos indígenas y afrodescendientes de la costa Caribe de Nicaragua. Asimismo, las poblaciones afrodescendientes de Nicaragua son indirectamente el objeto de la cooperación en los sectores de buena gobernanza y educación en el marco del Proyecto PAPSE II que se implementa en regiones de la costa Atlántica con

importantes poblaciones de origen africano.

En *Bolivia*, el Proyecto FONADAL cubre la zona de Los Yungas de La Paz, donde viven los descendientes de los esclavos africanos que fueron traídos para trabajar en las minas. En las comunidades rurales con mayoría de población afroboliviana se han ejecutado obras de “impacto inmediato”, tales como pequeñas obras de infraestructura social (mejoramiento de las escuelas, canchas polifuncionales, alcantarillado de la comunidad Chica Loma, etcétera).

En *Colombia* cooperamos con el fortalecimiento de la gestión territorial de las poblaciones afrocolombianas desarraigadas, retornadas y en riesgo en el Sipí, Medio y Bajo San Juan, en el departamento del Chocó.

En Ecuador trabajamos en un proyecto de desarrollo económico y social de las comunidades campesinas, afroecuatorianas e indígenas de la provincia de Sucumbíos. También llevamos adelante otro proyecto sobre las políticas y los recursos públicos en Ñuca Kulki con el objeto de generar capacidades para el diseño de políticas sobre el uso de recursos públicos para los pueblos y nacionalidades indígenas y afrodescendientes del Ecuador. Asimismo, en la provincia de Esmeraldas trabajamos en el mejoramiento de las condiciones de vida y, especialmente, de la salud. Por último, con nuestra ayuda, asociaciones ecuatorianas de mujeres afroamericanas promocionan la cultura afrolatinoamericana en el área andina.

Como hemos visto, la Comisión Europea, a través de su cooperación, está apoyando el protagonismo de las personas afrodescendientes con el objetivo de mejorar la cohesión social. Por eso estamos hoy aquí. Pero es necesario que los gobiernos nacionales, locales, municipales y las poblaciones mismas se apropien de la ayuda al desarrollo para generar oportunidades.

En conclusión, estuvimos presentes en el primer seminario en Panamá y estamos presentes hoy aquí una vez más porque estamos comprometidos con la plena integración de la población afrodescendiente y, más concretamente, de los *75 millones de mujeres afrodescendientes* que componen esa población. Os hemos escuchado y hemos atendido vuestras peticiones. Financiamos porque vimos la importancia del Proyecto. Deseamos que nuestra ayuda en apoyo a las organizaciones y redes de afrodescendientes os brinde algunos de los instrumentos necesarios para una participación activa en la sociedad latinoamericana y en el ejercicio y la reivindicación de vuestros derechos. Deseo que este seminario sea un punto de no retorno en el reconocimiento del *gran aporte de la mujeres afrodescendientes a la cultura latinoamericana*.

Palabras a cargo de Rebeca Grynspan*

Esta es la primera actividad pública de un relativamente nuevo Proyecto Regional del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y la Secretaría General Iberoamericana (SEGIB) llamado “Población afrodescendiente de América Latina”, y el marco que hemos logrado me parece sumamente promisorio. Quisiera agradecer a todos ustedes por estar aquí y, muy especialmente, al gobierno de Uruguay por su disposición a celebrar este seminario en Montevideo.

El Proyecto que nos convoca y en el cual trabajaremos todo el año próximo tiene por objetivo general fortalecer [...] a las organizaciones y, a través de ellas, a la población afrodescendiente de América Latina de modo de potenciar su creciente visibilidad como actores sociales y políticos en la lucha por el ejercicio pleno de sus derechos.

Quisiera agradecer, a su vez, el aporte generoso de nuestros donantes, entre ellos, la Comisión Europea –que hoy está representada por nuestra amiga, Alexandra Cas Granje, a quien agradezco especialmente por su presencia aquí y por haber creído en la primera idea que le planteamos. Asimismo, deseo expresar un agradecimiento especial a la cooperación de Noruega, que creyó en nosotros y se sumó a este esfuerzo. Agradezco también el apoyo que nos han brindado la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) y el Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM). Y quiero agradecer muy especialmente a Gladys Acosta, Directora de UNIFEM, por acompañarnos en este encuentro.

El proyecto que nos convoca y en el cual trabajaremos todo el año próximo tiene

por objetivo general fortalecer, a través de distintas actividades, a las organizaciones y, a través de ellas, a la población afrodescendiente de América Latina de modo de potenciar su creciente visibilidad como actores sociales y políticos en la lucha por el ejercicio pleno de sus derechos.

A muchas de ustedes les puede parecer que la elección del tema no requiere mayores consideraciones. Sin embargo yo quisiera recorrer rápidamente algunas de las razones que nos llevaron a sentir la necesidad de contar con actividades en este campo.

La primera razón se vincula con la prolongada discriminación que ha sufrido la población afrodescendiente en la región y que se manifiesta en una gran inequidad en términos de condiciones de vida y de acceso a activos, tales como la salud y la educación, para nombrar sólo dos de ellos. Aunque, como hemos señalado en otras oportunidades, la “invisibilidad estadística” de la población afrodescendiente no permite contar con todos los indicadores necesarios –en este contexto de mujeres y de afrodescendientes la invisibilidad, término que tomamos del movimiento feminista, es doble–, permítanme mencionar algunos ejemplos de esa inequidad.

- En Colombia, la tasa de analfabetismo nacional es de 6%, mientras que en la población afrocolombiana es del 31%. En Perú la escolaridad promedio es de 7,3 años, pero en el caso de los afrodescendientes es de 6,3 años.
- La incidencia de la extrema pobreza entre indígenas y afrodescendientes duplica, aproximadamente, la incidencia en el resto de la población. Esta incidencia es de 1,6 veces en Colombia y más de dos en Brasil.
- En Uruguay, la remuneración promedio de un hombre asalariado afrodescendiente es equivalente al 70% de la remuneración de un trabajador no afrodescendiente.
- En Brasil el desempleo afecta más

a los afrodescendientes que al resto de la población. Por su parte, cuando se incorpora la dimensión de género, se advierte que el desempleo de las mujeres afrodescendientes duplica con creces al de los hombres no afrodescendientes.

- En Colombia, el 60% de la población afrodescendiente no tiene acceso a servicios básicos de salud y el 51% no tiene ningún seguro de salud.

- La tasa de mortalidad infantil en América Latina, según los últimos datos, es entre un 40% y un 50% más alta en la población afrodescendiente que en el resto de la población. Por ejemplo, en Brasil, la tasa de mortalidad infantil es de 40,2 (por mil nacidos vivos) entre los afrodescendientes y de 26,7 entre los no afros. En Colombia, es de 31,7 contra 23,9 entre el resto de la población; en Nicaragua es de 38 contra 26,4; en Ecuador, las cifras dan 32,6 para la población afro y 25,8 para los no afros.

[...] queremos ayudar a construir una visión integradora de nuestras sociedades a partir de las realidades y los aportes de la población afrodescendiente a la cultura de América Latina.

Por otra parte, porque así lo demuestran la realidad claramente percibida y también los resultados de distintos estudios, sabemos que la desigualdad de la población afrodescendiente no es sólo el resultado de la discriminación del pasado que sumergió a muchos en la pobreza extrema y que se reprodujo intergeneracionalmente hasta la actualidad, y que, por tanto, no se trata sólo de esperar el paso del tiempo para que el pasado se vaya diluyendo en el futuro. Sabemos que las desigualdades que afectan a la población afrodescendiente de América Latina también son el resultado de la discriminación y el racismo que han continuado hasta nuestros días.

Entonces, volviendo a las razones por las

cuales tenemos un Proyecto Regional sobre esta temática, la primera de ellas es que la población afrodescendiente sufre una discriminación que se manifiesta en indicadores que lastiman nuestro sentido de justicia y nuestra ética, y que violan el cumplimiento pleno de los derechos humanos. Como representante de un organismo internacional comprometido con la lucha contra el racismo y toda forma de discriminación, y con la lucha por los derechos y la equidad y, como bien lo expresó el informe sobre el estado de la democracia de 2004, por una democracia de ciudadanos y ciudadanas, considero que esta es una razón suficiente para ocuparnos del tema. El paradigma del desarrollo humano que defiende el PNUD parte de la importancia de proveer a cada persona las condiciones que le den la libertad de desarrollar plenamente sus capacidades.

Una segunda razón es que queremos ayudar a construir una visión integradora de nuestras sociedades a partir de las realidades y los aportes de la población afrodescendiente a la cultura de América Latina. En esa tarea queremos beneficiarnos de los aportes y capacidades de la población afrodescendiente, convencidos de que esas capacidades nos ayudarán a construir una mejor realidad regional, una región donde, a partir de la diversidad, seamos capaces de crear un proyecto común. Parte de la discriminación se expresa en la negación de estos aportes tanto en la historia como en el desarrollo presente.

Una tercera razón, claramente vinculada con las anteriores, es que las Naciones Unidas en general y el PNUD en particular están preocupados por y ocupados en los temas de desarrollo.

Nosotros entendemos el desarrollo como un crecimiento integrado, en términos sociales, y sostenible, en términos ambientales. Se trata de construir tejidos sociales que permitan desarrollar sociedades más integradas. Esa visión del desarrollo contrasta con estructuras económicas, sociales, de género y étnicas altamente segmentadas que se reproducen

en el tiempo a través de múltiples canales y que caracterizan la realidad latinoamericana.

Al definir el logro de sociedades más equitativas como el objetivo esencial del desarrollo, se coloca en primer plano la vigencia de los derechos económicos, sociales y culturales, que responden a los valores de igualdad, solidaridad y no discriminación. Por lo tanto, como afirmaba Prebisch, el desarrollo será incompleto mientras persistan formas de discriminación como las que han imperado y siguen existiendo en nuestra región en términos de raza, etnia y género.

Es claro que la desigualdad potencia la pobreza. En América Latina se habla de un exceso de pobreza producto de su exceso de desigualdad. Hablamos de pobreza no sólo como una condición socioeconómica caracterizada por la falta de acceso a ciertos niveles mínimos de ingreso; ser pobre o excluido implica sobre todo la imposibilidad de ejercer plenamente la ciudadanía en la medida en que se niega la titularidad de derechos sociales y de participación.

Por otra parte, esas desigualdades no sólo son éticamente inadmisibles, sino que, como ha sido demostrado en varios trabajos, la desigualdad reduce la productividad y, por lo tanto, conspira contra el crecimiento.

Ustedes me dirán que ha habido progresos en lo que respecta a muchos de estos temas en la región. Y yo no puedo sino estar de acuerdo: ha habido mejoras en la equidad de género en educación, las mujeres tienen una participación creciente en la vida política, hay un reconocimiento cada vez mayor de la realidad de los pueblos indígenas y afrodescendientes, y podría continuar con la enumeración. Todos estos logros hay que celebrarlos, pero no deben debilitar nuestro compromiso con todo lo que falta por hacer: todavía estamos lejos de garantizar los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales a todos los ciudadanos y ciudadanas de la región, en el marco de un verdadero reconocimiento

de la realidad intercultural.

Las enunciadas son, entonces, las tres razones relevantes para trabajar en los temas que nos convocan: reparar y eliminar las inequidades y la discriminación; aprovechar los aportes y las capacidades de la población afrodescendiente para construir sociedades más equitativas a partir de la diversidad y, finalmente, ser capaces de lograr un desarrollo integral de nuestras sociedades.

Antes de desarrollar las características del seminario que hoy nos ocupa, quisiera hacer una breve mención a la crisis que sacude a la región y que conspira contra la equidad y el cumplimiento de los derechos económicos, sociales y culturales y de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM).

La crisis en la que está sumido el mundo y a la que no escapa la región puede dejar huellas indelebles en nuestra realidad económica y social, no sólo en términos de la caída del producto y el aumento del desempleo, sino en lo que respecta a la pobreza y la inequidad. Esto es lo que muestra la experiencia de la región, ya que en las épocas malas los que más pierden son los que menos tienen. En América Latina aprendimos duramente esta lección en la crisis de los años ochenta. No sólo necesitamos que pasaran 25 años para “recuperar” los niveles de pobreza de 1980, sino que para ello fue necesario que el ingreso por habitante fuera un 15% más alto que en aquel entonces. La razón: una mayor inequidad en la distribución del ingreso en 2005 que en 1980. O sea, en América Latina la pobreza y la desigualdad crecen mucho durante las crisis y, cuando nos recuperamos, la pobreza se recupera muy lentamente y la desigualdad disminuye más lentamente todavía y, en algunos países, ¡la recuperación no se produce nunca!

Esto se debe a que durante las crisis, entre otros factores, se hace más evidente que nunca la ausencia de sistemas de protección social universales y, además, disminuye el gasto social. Entonces, los efectos sobre los grupos que sufren en

mayor medida la inequidad –las mujeres, los afrodescendientes y la población indígena– son mayores.

Lo cierto es que en los períodos de crisis las familias y las personas sufren consecuencias irreversibles que afectan sus capacidades y sus posibilidades de recuperación en el largo plazo. De este modo, en América Latina convertimos la pobreza coyuntural en pobreza estructural y la discriminación actual en pobreza y exclusión estructurales.

Por ello, no podemos esperar la recuperación para continuar nuestra lucha, porque lo que perdamos hoy será difícil de recuperar mañana. La recuperación debe venir de la mano de la equidad, de la mano de la disminución de la discriminación. Es por eso que las políticas públicas, en esta coyuntura, deben ser juzgadas no sólo por su impacto en el crecimiento, sino también por su impacto en la pobreza y la equidad. Esta debe ser nuestra exigencia.

Al definir el logro de sociedades más equitativas como el objetivo esencial del desarrollo, se coloca en primer plano la vigencia de los derechos económicos, sociales y culturales, que responden a los valores de igualdad, solidaridad y no discriminación. [...] el desarrollo es incompleto mientras persistan formas de discriminación como las que han imperado y siguen existiendo en nuestra región en términos de raza, etnia y género.

Permítanme volver brevemente sobre la necesidad de erradicar la discriminación y las inequidades para lograr que se cumplan los derechos sociales y para poder construir sociedades donde todos seamos ciudadanos plenos, y en las que podamos aprovechar plenamente los aportes y las capacidades de todos los grupos que integran la sociedad. No se construye ciudadanía desde la homogeneidad, cuando la realidad de la región nos muestra

una interculturalidad que es evidente en la vida diaria, la música, la comida, el arte, los mitos y los cultos. A pesar de ello, la región ha vivido décadas, o mejor dicho siglos, negando esa realidad. En parte, ello ha sido consecuencia de una concepción que, en la búsqueda de la cohesión nacional y el espíritu nacional, imponía una cierta visión única ignorando la diversidad. De esa manera, entre la negación y la asimilación del otro, la interculturalidad estaba lejos de la sensibilidad formativa de nuestras sociedades, incluyendo el sistema educativo.

Afortunadamente, cada vez más se impugna el etnocentrismo y la homogeneidad cultural nos parece un anacronismo. No se construye el sentido de pertenencia a un proyecto común negando al otro, ignorándolo en sus manifestaciones sociales y culturales. Queremos y debemos tratar de construir un proyecto común a partir de la diversidad. Queremos construir un proyecto común a partir de las capacidades y los aportes de todos.

En este sentido, el problema está en el exclusivismo, en la negación o la supresión de otros centros simbólicos y otras cosmovisiones. No queremos sectarismos. La riqueza consiste en el policentrismo, es decir, en la capacidad de absorber perspectivas distintas sin tener que negar prejuiciosamente ninguna de ellas.

Ahora bien, este reconocimiento de la diversidad corre el riesgo de quedarse en una expresión de deseo si no se reconoce que hay “diversidades dominantes” como consecuencia del papel avasallador de ciertos sectores en la vida económica, social y cultural de nuestros países durante siglos. De allí que, para nivelar el “campo de juego”, sean imprescindibles las acciones positivas.

Con este seminario queremos afirmar nuestro reconocimiento de la diversidad y del diálogo intercultural, de manera de superar tanto los exclusivismos como las ideologías discriminatorias de todo signo. Si la cultura afro ha sido negada durante siglos como factor importante

en el desarrollo social y cultural de la comunidad, hagámosla visible: ¡reconocer al otro requiere, para comenzar, conocer al otro! Si bien es cierto que la cultura afrodescendiente es conocida y reconocida en muchos ámbitos, creemos que debemos colaborar para que todos los ciudadanos latinoamericanos puedan conocerla y valorarla, sentirla parte de su vida diaria y reconocer su supervivencia en manifestaciones culturales no directamente relacionadas con la cultura afro. Queremos contribuir a potenciar sus aportes.

Nuestro objetivo es, entonces, conocer mejor los aportes afros en la literatura, la música, las lenguas, las danzas, el arte culinario y la reflexión; saber más de las organizaciones de mujeres afrodescendientes; conocer mejor los aportes de los afrouuguayos. En definitiva, queremos colaborar en el proceso de dar a conocer con mayor profundidad las realidades y los aportes de la población afrodescendiente a la cultura de América Latina y a su historia.

Todos estos temas, estas preocupaciones y estos deseos nos convocan hoy: identidad, desarrollo, interculturalidad, respeto, porque sólo en la medida en que nos conozcamos y nos reconozcamos seremos más capaces de construir una verdadera ciudadanía basada en la realidad profunda de América Latina, es decir, una verdadera ciudadanía basada en la diversidad.



Rasgos afros en la literatura latinoamericana

“Afrohistóricas”. Detrás de la memoria. Apuntes y perspectivas de la mujer afrodescendiente en Latinoamérica

Lucía Charún Illescas*

Esta conferencia me ha obligado a organizar con premura algunas muestras de un material acumulado a través de años sobre la mujer afrodescendiente en el Perú. Anotaciones de lecturas y vivencias propias y ajenas que, en mi interés por el tema, he ido coleccionando.

La afrodescendiente peruana es una mujer de rostro humilde, vientre pauperizado y brazos agotados, con muy escasa posibilidad de participación democrática. Es de cariz folklórico, exótico, cuyos aportes históricos se minimizan o se ocultan. Es una hembra que parió silencios y fue parida por la negación y el olvido.

Soy novelista, la primera escritora de descendencia afro en el Perú. Mis obras *Malambo* y *Kumanana* están basadas en el tema de la esclavitud. Soy creadora con la conciencia de traspasar al papel lo que mi limeña niñez de negra piel reclamaba. Leemos de Toni Morrison, la autora nobel, en un ensayo sobre el canon literario norteamericano: “Meine Arbeit fordert von mir, dass ich stets daran denke, wie frei ich als afroamerikanische Schriftstellerin in meiner Geschlechter eingeteilten, sexualisierte und völlig auf Rasse fixierte Welt sein kann”. (“Mi trabajo me obliga a que siempre piense qué tan libre puedo ser como escritora afroamericana en mi mundo dividido en género, sexualizado y con la mirada completamente fija en razas”). En otro acápite sostiene: “Als Leserin hatte ich immer angenommen, dass nichts ‘geschieht’: Afrikaner und ihre Nachkommen waren einfach nicht vorhanden” (“Como lectora había siempre presumido que no sucedía nada: africanos y sus descendientes no estaban representados”).

Comprendo sus interrogantes y lamento decir que también he bebido de semejantes ausencias. Pero aprendí que después de cruzar largas noches sin estrellas la luz de la amanecida luce más brillante todavía.

Amigas, hermanas afrodescendientes de Latinoamérica, estoy convencida de que este encuentro será una nueva alborada. Muchas gracias por acercarme a este país y a este evento, muchas gracias por la asistencia, muchas gracias por permitirme ser parte de una experiencia compartida. La socióloga peruana Suzanne Oboler, en el documento de trabajo “El mundo es racista y ajeno”, asegura: “Como se sabe, la función del escritor en una sociedad es, entre otras, la de articular y afirmar la identidad nacional de su país”.

Mi identidad de afrodescendiente, cimentada en un andamiaje histórico y sociocultural, fue construida por ideologías y filosofías racistas, razonamientos pseudobiológicos, pensamientos eurocéntricos, instrumentos para una continuación/consolidación política de índole poscolonizadora. En la gestación de la república, el elemento afro/afrodescendiente resulta omitido o está diluido en términos de “mestizaje”. Y es de muy mal gusto hablar sobre ello en una sociedad que considera al racismo institucionalizado solamente como una costumbre de difícil erradicación, pero sin graves consecuencias.

La afrodescendiente peruana es una mujer de rostro humilde, vientre pauperizado y brazos agotados, con muy escasa posibilidad de participación democrática. Es de cariz folklórico, exótico, cuyos aportes históricos se minimizan o se ocultan. Es una hembra que parió silencios y fue parida por la negación y el olvido.

Frantz Fanon sostiene que estamos sujetos/as a usar una máscara que nos fue impuesta por los blancos. Mi identidad como mujer

* Escritora [Perú]



afrodescendiente, definida a través de la percepción internalizada de la alteridad y del análisis intragénero, representa las carencias de “la otra”. Yo soy la mujer lujuriosa (el término también encierra placer y holgazanería), para que “ellas” reclamen ser dueñas de su sexualidad y de otras igualdades feministas. Yo soy el vacío, ese algo insustancial, para que “ellas” sean plenitud y presencia. “Ellas” son el claro pensar; yo soy vaguedad, una sombra. “Ellas” están afiliadas al contexto sociocultural del país, yo observo desde la periferia.

Soy la imagen trastocada en un quebradizo cristal.

Soy destellos que descubren y encubren lo que convenga al ojo que me mira.

El oficio de escribir, de novelar, requiere de un largo aliento. Desarrollar personajes, encaminarlos en una ilación paralela y continua por rutas convergentes-divergentes, es una tarea de encierros y frustraciones. En especial, si decidimos reunir los retazos de la herencia africana esparcidos durante siglos de tristezas y soledumbre, rescatar la memoria del destierro social y del estigma de la nada.

“El discurso racista fue una parte importante de los esfuerzos de las debilitadas clases altas para reconstruir las bases de su poder después de la independencia”, cita Charles Walker en un ensayo sobre criminalidad y política en las primera décadas de la República del Perú. Yo podría también enumerar una extensa serie de mecanismos que fueron/son utilizados como plan de exclusión/justificación, y proseguir con la presentación de una agenda, una declaración de justos reclamos, un manifiesto. Sin embargo, como mujer afrodescendiente, equívoco retrato de víctima y dominación, prefiero retomar los hilos del ayer y con puntada fina reafirmar mi verdadera identidad. Unir los añicos que (res)guardo y reconstruir mi/nuestra conciencia.

En mi situación de literata, inmersa en Malambo y Kumanana, tuve la sensación de orfandad, de búsqueda y miedo, que conseguí abrigarme seleccionando, estructurando, evaluando muy someramente monólogos y conversas, historias de mujeres afrodescendientes que se desenvuelven en el Perú, lo que no

significa que solamente sean peruanas. Este viaje retrospectivo también implicó preguntas sobre mi representación en el Perú y en la Latinoamérica de otrora. ¿Dónde están mis lideresas, mis roles positivos, mis patrones de conducta, mis principios éticos, mis heroínas?

A veces, como dicta el refrán, “hay que retroceder dos pasos para avanzar uno”. Con lento compás, caricias de tibias y callosas manos, desde páginas raídas y polvorientas, desde el olvido, ellas se presentan ante mí, antes nosotras. Para decirme que fuimos-somos mujeres valerosas. Somos “afrohistóricas”.

De una cita extraída de *Paying the Price of Freedom: Family and Labor among Lima's Slaves, 1800-1854* de Christine Hünfeldt: Barbara Bush, en *Slave Women in Caribbean Society 1580-1838*, acierta a revelar: “As opposed to white women who were accorded a status on par with children, black women had more independence of actions and a greater degree of equality with their menfolk” (“Opuestamente a la mujer blanca, que tenía un estatus acorde con el de los niños, la mujer negra tenía más independencia de acción y un grado más alto de igualdad con los hombres de su grupo”).

En efecto, en el ámbito rural (cañaverales/plantaciones de algodón), la mujer afrodescendiente ejecutó labores sin diferencia de género. Y en la ciudad tuvo doble y hasta triple carga de trabajo, como en el caso de la esclava Luciana, que leeré más adelante.

Retrocedo para avanzar.

Libres, esclavas, migrantes, desplazadas

Insisto: el hecho de que hable sobre afrodescendientes en el Perú no implica que me refiera solamente a afroperuanas.

- Francisca Mulata, en 1561 solicita a la Corona y recibe la licencia para viajar al Perú al ser reclamada por su padre. Ingresa al Perú como persona libre.

- Juana Navarro fue comprada en Guatemala y llevada al Perú porque su amo era canónigo de la Catedral del Cuzco.

- Antonia Descate, una negra libre de Panamá. Ana de Guadalupe, dominicana. Ana Pinto, nacida en Portugal¹.

Presencia en el mundo laboral

- “En el hogar citadino de alta clase social costeña hay un enjambre de domésticas (camareras, sirvientas de mano, costureras, lavanderas, cocineras) [...]. No se utiliza familiarmente para distinguirlas el término de ‘aya’ o ‘nodriza’, sino la denominación ‘ama’ (seca, de brazos, y de cría o de leche)”².

Creadoras de capital

- La esclava Luciana, además de ser ama de leche en alquiler, ama de leche en casa de los amos, ganaba un jornal como vendedora ambulante de masa de pan. En total, sumando su jornal a los dineros que producía una hija suya y los que ella pagaba para la compra de otro hijo, Luciana rinde a sus amos, durante dieciséis años, la renta anual de 299 pesos. Casi el monto total por el que había sido comprada.

Liber(t)adoras

- “The mulata Francisca Bastida (age twenty-six), who was freed by her aunt for 600 pesos” (“La mulata Francisca Bastida, de veintiséis años, que fue liberada por su tía por 600 pesos”).

Otra posibilidad fue la siguiente:

- “More than one female slave managed to run away from her master’s house, give birth, and return. When asked what had happened to the baby, she would claim that it had died or been stillborn” (“Más de una esclava conseguía escaparse de la casa de los amos, dar a luz y regresar. Cuando se le preguntara que había sucedido con la criatura, ella diría que su hijo había muerto o fallecido durante el parto” (extraído de Christine Hünefeldt, *Paying the Price of Freedom*)).

María Emma Mannarelli, historiadora peruana, señala en *Hechiceras, beatas y expósitas*: “Su vulnerabilidad en lugares públicos como las cortes estuvo fuertemente asociada a la exposición de su vida sexual. La confirmación de un

comportamiento sexual dudoso rebaja el crédito de la palabra femenina a un nivel incluso menor del que al inicio tenía —en comparación con los hombres— sólo por el hecho de ser mujer”.

Sin embargo, existe una larga lista de litigios de mujeres afros/afrodescendientes por alcanzar su libertad personal, la de sus familiares o de sus relaciones grupales. Un ejemplo entre muchos, en una cita de Frederick Bowser: “La saga de Lucrecia Folupa por liberar a su hija Inés Mulata (preñada de tres meses), vendida a diferentes amos del Perú a Chile”.

Conservación/manifestación de cultos y religiones

Ricardo Palma, en *Anales de la inquisición de Lima*, incluye a la mujer afro/afrodescendiente, pero sin mayor comentario.

- María de la Cruz, negra conocida como la “Precio Fijo”, natural de Lima. Penitenciada por la inquisición en 1717. Era buscona y componía filtros, salió en Auto de Fe, fue desterrada cinco años a Arica.
- María Silva, esclava, natural de Chile, acusada de superstición, maleficio y pago con el demonio, condenada a recibir doscientos azotes en paseo público y a diez años de reclusión en el beaterio de Copacabana.
- María de los Dolores, negra libre de ocho a nueve años de edad por varias blasfemias, denunciada en 1780.

La única investigación completa (que yo conozca) sobre la vida diaria y el proceso de manumisión de una familia de esclavos en el Perú (Lima, la Hacienda Pando) es Las Manuelos. Vida cotidiana de una familia negra en la Lima del siglo XIX.

Christine Hünefeldt estudia a Manuel (traído directamente de Angola), a Manuela (nacida en Lima) y a sus hijos Manolo, Manolito y Manuelita. Esta “afrohistoria” comienza en 1800 con el matrimonio de Manuel y Manuela, continúa con la compra de la libertad de Manuela y su lucha por liberar a su marido y prole, y finaliza 53 años después. Manuel, todavía esclavo, es asesinado por asaltantes de caminos. Manuela fallece de una enfermedad, libre y en la absoluta indigencia.

Últimamente, una investigadora afrodescendiente, Milagros Carazas (docente universitaria de literatura) ha abordado una nueva dimensión de la vida de la afrodescendiente peruana Úrsula de Jesús, en un texto que se titula: "Úrsula de Jesús: negra esclava y visionaria (1604-1606). Vida y textos de una beata mística, esclava del Convento de Santa Clara". Milagros Carazas también mantiene un magnífico blog, "El canto del Tordo", cuya visita recomiendo.

Este relato retaceado y de casi exclusivamente esclavas es solamente un punto de partida. Una muestra de que, desde su forzado exilio, la mujer afrodescendiente fue:

- Organizadora de redes familiares y sociales.
- Activista comunitaria, capaz de elevar protestas al sistema esclavista.
- Experta conocedora de sus derechos. Litigó ante las autoridades judiciales y eclesiásticas.
- Partícipe de la economía, dentro y fuera del ámbito doméstico.
- Urbana y rural.

Fue la promotora del ahorro familiar, el fundamento del capital ajeno y todavía tiene una larga historia por contar.

Conclusión

Considero primordial recuperar nuestro pasado como herramienta de desarrollo de nuestra identidad, como instrumento generador de nuevos conceptos de educación, de diálogo intercultural e intergeneracional, de material de información/enseñanza y de estrategias de valoración y promoción cultural.

Mi deseo es que esta "afrohistoria", peruana, latinoamericana, libre, esclavizada, negra memoria ninguneada y actual metal de forja cotidiana en el arte, las letras, las ciencias y la tecnología, sea una colección de pulsantes latidos. Elementos adicionales para la inclusión política, el progreso económico y el reconocimiento social de la mujer afrodescendiente. "Afrohistóricas", con acaso todavía diminuta raíz, es la creación del Archivo Transnacional de la Mujer Afrodescendiente Latinoamericana. Una

siembra de "nomeolvides" que, con vuestra colaboración, crecerá robusta y florecerá "siempre viva" por todo nuestro continente.

Bibliografía

Aguirre, Carlos y Walker, Charles (eds.). *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1990.

Bowser, Frederick. *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650*. Stanford, Stanford University Press, 1974.

Bush, Barbara. *Slave Women in Caribbean Society 1650-1838*. Oxford, James Currey Ltd., 1990.

Davis, Angela Yvonne. *Women, Race & Class*. New York, Random House, 1982.

Fanon, Frantz. *Schwarze haut, weiße Masken [Piel negra, máscaras blancas]*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

Flores Galindo, Alberto. *Aristocracia y plebe. Lima, 1760-1830*. Lima, Mosca Azul Editores, 1984.

Harth-Terre, Emilio. *Negros e indios. Un estamento social ignorado del Perú Colonial*. Lima, Editorial Juan Mejía Baca, 1973.

Hünefeldt, Christine. *Las Manuelos. Vida cotidiana de una familia negra en la Lima del siglo XIX. Una reflexión histórica sobre la esclavitud urbana*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1992.

Hünefeldt, Christine. *Paying the Price of Freedom: Family and Labor among Lima's Slaves, 1800-1854*. Berkeley, University of California Press, 1994.

Mannarelli, María Emma. *Hechiceras, beatas y expósitas. Mujeres y poder inquisitorial en Lima*. Lima, Ediciones del Congreso del Perú, 1998.

Morrison, Toni. *Im Dunkeln Spielen. Weiße Kultur und literarische Imagination. Essays*. Hamburgo, Rororo Neue Frau. Rowohlt Verlag, 1994.

Oboler, Suzanne. "El mundo es racista y ajeno. Orgullo y prejuicio en la sociedad limeña contemporánea". Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Documento de Trabajo N° 74, mayo de 1996.

Palma, Ricardo. *Anales de la inquisición de Lima*. Lima, 1863.

Romero, Fernando. *Papel de los descendientes africanos en el desarrollo económico-social del Perú*. La Molina, 1980.

Punto de cultura: *Grãos de Luz e Griô* El contexto de Lençóis

Eniele Santos da Silva Pacheco*

La ciudad de Lençóis está situada a 410 kilómetros de Salvador, Bahía, con una población de aproximadamente 10 mil habitantes, en su mayoría afrodescendientes. El 49,8% de esta población vive debajo de la línea de pobreza³, principalmente en las comunidades rurales, aisladas geográficamente.

Lençóis está localizada en la región del Parque Nacional de la Llanura Diamantina, una de las mayores reservas ambientales de Brasil. Declarada Patrimonio Histórico Nacional en 1974, la ciudad tuvo como base económica hasta 1990 la extracción de diamantes. Según Senna, la sociedade das lavras (sociedad de las labras) fue formada por brasileños venidos principalmente de la zona del Recôncavo Bahiano y de Grão Mogol, hoy ciudad de Diamantina, Minas Gerais.

Para la pedagogía *griô*, [...] la disociación cultural entre las escuelas y sus comunidades, entre generaciones de tradición oral y las nuevas generaciones de tradición escrita, forma la célula de una cuestión nacional.

La escasez de diamantes provocó una crisis económica y social que se intensificó con el cierre legal de la actividad minera.

Las inversiones económicas se dirigieron a los grandes y medianos emprendimientos turísticos, con itinerarios de ecoturismo que no incluyen la historia y la cultura del pueblo.

La transformación económica vivida en Lençóis sacó de escena al personaje central de la actividad minera, el garimpeiro⁴, y al trabajador rural, con toda la cultura que la sociedad producía y reproducía cotidianamente: las tejedoras de encajes y

su artesanía, los rituales de madres y padres de santo, los reseiros y reseiras, el samba-de-roda, los cantos de las lavanderas, las rezadoras y curadoras/es, las parteras y otros personajes representativos de la sabiduría de tradición oral.

Para la pedagogía *griô*, creada por Lillian Pacheco, de la ONG *Grãos de Luz e Griô* (Granos de Luz y *Griô*), la disociación cultural entre las escuelas y sus comunidades, entre generaciones de tradición oral y las nuevas generaciones de tradición escrita, forma la célula de una cuestión nacional. Hay una carencia de prácticas integradoras de enseñanza y aprendizaje en las universidades y las escuelas, que incluyan la vivencia afectiva y cultural de los niños, adolescentes y jóvenes brasileños. Prácticas que los vinculen a sí mismos y a su ancestralidad, para que sean protagonistas de una historia y una educación que garanticen el fortalecimiento de su identidad para mejorar la calidad de vida.

Por eso, la misión de *Grãos de Luz e Griô* es sembrar educación, cultura oral y economía comunitaria para el fortalecimiento de la identidad y ancestralidad del pueblo brasileño, para la celebración de la vida.

El modelo de acción pedagógica de *Grãos de Luz e Griô*

Los talleres y cooperativas

Los talleres facilitan el desarrollo del niño y del adolescente, principalmente de raíces afrodescendientes, en los niveles del aprender a ser, sentir y expresar, hacer y reflexionar, creando productos artísticos y educativo-culturales que integran la tradición oral y las ciencias de la vida. Hay talleres semanales de identidad, arte y artesanía, y cursos específicos que involucran a los maestros y *griôs* locales en la educación de niños y adolescentes.

* Pedagoga y Presidenta de la Associação Grãos de Luz e Griô [Brasil]

3. Renta per capita familiar menor a medio salario mínimo, según el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística, 2000.

4. N. del T.: buscador de metales y piedras preciosas.

Caminata del Viejo Griô

Los mitos, héroes y arquetipos, símbolos, saberes e historias de vida, cantos y danzas investigados y vivenciados en los talleres Grãos de Luz son sistematizados para la creación de rituales de vínculo y aprendizaje. Los rituales son sembrados por el Viejo Griô en su caminata por las comunidades y escuelas municipales rurales y urbanas. El Viejo Griô llega caminando a las comunidades e involucra a los niños, adolescentes, educadores, encargadas de preparar la merienda y directores con los griôs y maestros de tradición oral, en un diálogo danzante en torno al tema generador.

De las regiones agrestes de África a las regiones agrestes de Bahía, el Viejo Griô llega caminando de sorpresa a cada comunidad y escuela, reverenciando con su sombrero a los viejos y viejas, con la guitarra en la mano, cantando el refrán del canto Boi de María (un juego de versos que aprendió con los cantores Don Zé Herculano, de la comunidad Água Boa, y Don Isidoro, de la comunidad Ingazeira, Lençóis).

Diversas miradas, de todas las edades, surgen en las puertas y ventanas de las casas y de la escuela. El Viejo Griô invita a los griôs de la comunidad, educadores, niños y niñas a la caminata. La rueda de las edades se va diseñando en las terrazas de las casas, de las escuelas o de la comunidad.

Integrando la tradición oral en el contenido curricular de la educación municipal

La magia del Viejo Griô y de los griôs de la tradición oral local y sus rituales de vínculo y aprendizaje encantan a los educadores de la red municipal. Ellos se organizan para un encuentro de capacitación de educadores griôs reglamentado en términos de asociación con la Secretaría de Educación. Los educadores vivencian las investigaciones sistematizadas por los talleres Grãos de Luz y por la caminata de los griôs. Reciben además la Bolsa Griô, con productos educativo-culturales creados y reproducidos con los niños, adolescentes y jóvenes de Grãos de Luz.

Después de la explicación sobre los griôs y la tradición oral, fue sorprendente lo que oí: “Ah, profe... Si el griô es así, mi abuela

también es una”. Surgió una motivación enorme, escribimos la biografía y las sabidurías de Doña Aurina. Ella tiene una memoria maravillosa, los alumnos fueron transportados dentro de aquella historia simple, sufrida, llena de bondad y superación, y hacían preguntas que no estaban en la guía (profesora Joceilde Sá Melo).

En palabras de Hampâté Bâ, “en África, cada anciano que muere es una biblioteca que se quema”. Y en Brasil también, principalmente cada indio e india viejos, cada negro y negra viejos, desconocidos y desconocidas por los libros didácticos de las escuelas y por diversas instituciones de educación y cultura del país.

Lo que es invisible para unos es escuela de vida para otros. En las capoeiras, candomblés, sambas-de-roda, torés, cirandas, en las escuelas de samba, en las caminatas de reyes, en las manos de las tejedoras de encaje y de las parteras, en el encuentro con los griôs, nos vemos en ruedas, en rituales, coros y cantos ancestrales llamando para responder... Colores y movimientos fluidos, seguros, calientes y ligeros como el agua, la tierra, el fuego y el aire. Las edades y los géneros juntos, en caminatas y conversaciones con todos los lenguajes artísticos y afectivos de la corporeidad humana. Narradores de historias, héroes y mitos que dan sentido a los misterios de cada edad de la vida. El grupo como regazo, nido, familia, comunidad, y el principio de reparto como economía. La palabra como poder divino y el universo como expresión, habla, forma, música y danza de la vida en evolución.

Aquí sentimos que nadie sabe más. Me siento en paz. El ambiente, el abrazo... Nos abrimos y nos permitimos, es diferente abrazar y ser abrazado. Paramos para reflexionar y mirar para adentro, hacia nuestros orígenes (profesora Damares Silva, comunidad de Tanquinho).

Inspirar un proyecto sobre las estrategias y saberes de la educación de tradición oral es saltar por la ventana del aula estandarizada, del ego controlado, de las estructuras de poder institucionalizadas y corporizadas, liberar a la escuela de los enrejados curriculares para vivenciar el sentido de la propia identidad, del otro, del mundo y de la vida. Desafiar y facilitar

el salto y la poesía, la capacidad amorosa y la genialidad técnica y mítica de cada educador, que aquí se reconoce como un *griô*.

“El proyecto *Grãos de Luz e Griô* ya está en el cuerpo del educador, es así que está garantizada la continuidad”. El proceso de movilización, articulación, enseñanza y aprendizaje de Acción *Griô* Nacional se inspira en el libro *Pedagogia Griô: a reinvenção da roda da vida* (*Pedagogía Griô: la reinención de la rueda de la vida*), de Lillian Pacheco, educadora biocéntrica y creadora de la pedagogía *griô*, y en el libro *Nação Griô: o parto mítico da identidade do povo brasileiro* (*Nación Griô: el parto mítico de la identidad del pueblo brasileño*).

Inspirar un proyecto sobre las estrategias y saberes de la educación de tradición oral es saltar por la ventana del aula estandarizada, del ego controlado, de las estructuras de poder institucionalizadas y corporizadas, liberar a la escuela de los enrejados curriculares para vivenciar el sentido de la propia identidad, del otro, del mundo y de la vida.

La pedagogía *griô* de *Grãos de Luz e Griô* inaugura, en el Brasil, la palabra y el concepto *griô* y crea la figura del *griô* aprendiz, que facilita el encanto, la participación y la celebración de la vida y del conocimiento entre escuela y comunidad, a través de la vivencia de caminatas, cortejos, experiencias, espacios de creación colectiva, y comparte vivencias e invenciones de los puntos de cultura de la red Acción *Griô* activa: oficios artesanales, clases espectáculo, círculos de lectura, encuentros temáticos, ruedas de edades, ruedas de prosa, danzas de trabajo, danzas de celebración, bendiciones, narración de historias de vida, mitos y relatos, y las sendas *griôs* de educación y cultura oral.

La construcción y deconstrucción de las ruedas forman otras ruedas y redes educativas, culturales y solidarias de participación, proposición, sistematización y coordinación de proyectos, encuentros, programas, premios, políticas y presupuestos.

La pedagogía *griô* tiene como referentes teóricos y metodológicos a la educación biocéntrica, de Ruth Cavalcante; la educación dialógica, de Paulo Freire; la educación para las relaciones étnico-raciales positivas, de Vanda Machado; la arte-educación comunitaria, de Carlos Petrovich; la educación que marca el cuerpo, de Fátima Freire; y está inspirada en la pedagogía de todas las expresiones culturales de tradición oral, principalmente de raíces afroindígenas. La pedagogía *griô* integra la escuela con la comunidad; los educadores de las escuelas y universidades con los *griôs* y maestros de los puntos de cultura y ONG de Brasil; los saberes de ciencias y contenidos curriculares formales del país con las historias de vida, mitos y saberes de la tradición oral de sus comunidades.

La didáctica del griô me hace caer las máscaras y aparezco expresándome... Ahora me siento una griô porque sé contar historias, danzar y tocar un instrumento (Dhébora Dourado, Secretaria de Educación).

Tuvimos el privilegio de ser el primer municipio en el que los educadores están construyendo el contenido curricular de educación afrobrasileña, para que todos puedan reconocerse como afrodescendientes (educadoras Marcia Teles Izabeth Santos y Luciene Oliveira).

Una crónica real de arte, resistencia, feminismo y poder

Mónica Carillo Zegarra*

Domingo 31 de diciembre de 2006. Decidí salir a comprar algunas cosas, detalles que me faltaban para completar mi ajuar de la fiesta de fin de año. Estaba en Miraflores rumbo a Jesús María.

5:00 pm. Mientras camino alrededor del parque Kennedy me cruzo con un niño de aproximadamente 5 años que iba de la mano de su padre. El padre me apunta con su dedo y le dice a su pequeño: “Cuco, cuco (monstruo), ¿estás viendo al cuco?”. El niño responde con una carcajada y dice: “¡Papá, ella está quemada!”.

6:00 pm. Llego al mercado del barrio Jesús María. Es un espacio abierto donde hay tiendas dispersas en diversas calles. Mientras camino, diviso a dos hombres que vienen hacia mi dirección. Se detienen ante mí, impidiéndome el paso. “¿Eres africana”, preguntan. “El doctor me dijo que las negras como tú son la mejor medicina porque saben hacer felices a los hombres”, comenta.

6:05 pm. Un grupo de vendedoras del mercado donde pretendía comprar unos aretes se ríen mientras paso. Una de ellas le dice, como burla, a la otra: “Ahí viene tu hermana”. La otra le contesta: “¿Estás loca? Será la tuya”. Y ríen.

6:10 pm. Continúo. Camino más rápido para encontrar lo que necesito y regresar pronto a casa. Estoy en la vereda y un taxista empieza a seguirme. Abre la puerta y me invita a subir al carro. “Negra, sube”, dice. Le contesto a la defensiva y responde: “Deberías agradecer que miro a una mujer como tú”.

Jueves 5 de febrero de 2009. Luego de una extenuante jornada en el Centro de Estudios y Promoción Afroperuanos (LUNDU), en la que evaluamos todo lo hecho el año anterior, planificamos nuestras acciones de combate contra el racismo y exploramos maneras creativas de enfrentar el problema, mi condición de ser humano me recuerda

que no he almorzado ni cenado. Estoy en casa y decido salir a comprar comida.

10:40 pm. Camino por avenida Diagonal. Un adolescente pasa por mi lado y me grita “¡Negra!”, con un gesto que me hace pensar que incluso ve a escupirme. Me detengo. Él no corre. Medito. Sigo mi camino.

10:42 pm. Una cuadra después, un comensal instalado en un café come un sándwich que parece ser de chicharrón. Me mira y grita: “¿De qué tribu has salido?”. Casi me detengo. Medito. Continúo.

10:47 pm. Sigo caminando. Cruzo el parque Kennedy. Dos hombres me miran y uno de ellos grita burlonamente: “¡Negrita rica!”. No paro. Tengo hambre. Sigo de frente sin darme vuelta.

10:55 pm. Dos hombres están en la puerta de un local de una cadena de hamburguesas mirando hacia la calle. Siento la tensión. Me preparo para el golpe. Uno codea al otro. Cuando paso delante de ellos, uno dice: “Hey, hey, mira a la morena”. Son más discretos y sólo silban.

11:10 pm. Borro de mi mente lo que pasó desde las 10:55 pm hasta las 11:10. No narraré lo que cinco personas más me gritaron, dijeron y susurraron en ese trayecto.

Ya en mi camino de regreso a casa, un auto me toca la bocina desde lejos. Yo tomo la acera en sentido contrario al tráfico para que no me siga. Pero da la vuelta a la manzana y me encuentra en el cruce de las calles Schell y Porta. Me sigue. Se detiene y dice: “¿Quieres que te lleve?”. Es la onceava persona que me agrede.

Me abalanzo hacia el carro con la esperanza de lograr que se vaya o –aunque no sea “políticamente correcto”– de poder destruirle una luna y hacer que desaparezca. La rabia mezclada con desesperación aviva la relación de desprecio que el sujeto sentía

hacia mí y me responde: “No te hagas la disforzada. A las negras como tú les gusta que les den por el culo (sic)”.

11:30 pm. Sólo faltan dos cuadras para llegar a casa. Había encontrado un lugar donde vendían tacos mexicanos, cuyo gusto sentí profundamente asqueroso, quizá no por el nabo encurtido que tenían como particularidad, sino porque todos mis músculos, incluyendo el estómago y el corazón, se habían contraído como formando una casa con mi cuerpo, un cobijo, un gueto. Empiezo casi a correr.

11:34 pm. Un grupo de cuatro hombres esperan un bus en la esquina de la avenida Diagonal. Parecen obreros salidos de una construcción vecina. Uno me grita: “Negrita rica... Uga, uga”, imitando a un gorila. Me detengo. Lo empujo. Los tres hombres tratan de defenderlo. Viene el bus y suben de prisa. Se van. Son los doceavos de la noche.

11:40 pm. Llego a casa.

El racismo en el Perú tiene como característica principal la injuria racista determinada porque el agresor siente que tiene todo el derecho y la libertad de agredir sin tener sanción legal ni moral. La otra particularidad [...] es que el racista contemporáneo actúa como el “sujeto esclavista”, es decir, utiliza referencias colonialistas que refuerzan el recuerdo de su condición de nobles, dueños, amos y, a su vez, la condición “natural” de los/as afrodescendientes como sirvientes y esclavizados.

Hacia mucho tiempo que no sentía tanta desesperación por ser protegida. Estaba sola, era tarde para llamar a alguien. Prendí una vela amarilla ante la foto de mi tatarabuela, llamada Dalia Farfán. Me enrosqué cual feto abrazándome a mi misma, anhelando dormir pronto. Estaba de más recordar cuando un vecino me abordó en la puerta de mi casa preguntándome cuánto cobraba por mis servicios de empleada doméstica porque tenía su madre enferma. Yo había visto al tipo, que me había seguido durante la semana previa mientras salía a correr.

Al otro día me esperaba seguir planificando acciones creativas, estrategias de políticas públicas, conciertos artísticos para promover la lucha contra el racismo, pero también los proyectos que permitan que los/as afroperuanos/as rescatemos nuestra condición humana y podamos crear propuestas que nos permitan trascender la determinación que esta lucha tiene en nuestras vidas.

Si bien ese tipo de agresiones son cotidianas, empecé a pensar que debía preguntarle a algún metafísico, astrólogo, chamán o curandero si había sucedido algún eclipse o situación particular con las energías de la luna, del mar o de los vientos que explicaran que hubiera alcanzado ese nivel tan aberrante e infernal de acoso en poco más de una hora. Creo que concilié el sueño a las 2 de la mañana.

Buscando explicaciones

Quizá esté de más decir cuál es el problema de fondo. El racismo en el Perú tiene como característica principal la injuria racista determinada porque el agresor siente que tiene todo el derecho y la libertad de agredir sin tener sanción legal ni moral.

La otra particularidad –como dice el investigador Marcel Velásquez– es que el racista contemporáneo actúa como el “sujeto esclavista”, es decir, utiliza referencias colonialistas que refuerzan el recuerdo de su condición de nobles, dueños, amos y, a su vez, la condición “natural” de los/as afrodescendientes como sirvientes y esclavizados. El sistema esclavista era racista y machista. Colocó a disposición del hombre colonizador el cuerpo de las mujeres. Le quitó el poder al hombre africano (también machista) de decidir sobre su mujer, hija o hermana, estrategia empleada como arma de guerra y conquista por casi todos los sistemas violentos.

En esta definición de Velásquez, el “sujeto esclavista” percibe a una mujer afrodescendiente como todo a la vez. Debe ser servil y sonreír ante una agresión sexual y, a su vez, debe ser desenfadada y belicosa para complacer sus requerimientos sexuales.

Por otro lado, la utilización del término afrodescendiente es cuestionada en ocasiones porque implicaría la negación



de las identidades nacionales y la diversidad de herencias en nuestros países latinoamericanos de “todas las sangres”. A su vez, podría implicar la negación del término negro, utilizado históricamente como referente de identidad racial y cultural.

Cabe recordar que los colonizadores denominaron “negros” a personas de diversas naciones, lenguas y religiones, estableciendo una manera diferente de concebir las diferencias, no étnicas ni de castas, sino raciales, en función del color. La cultura pigmentocrática latinoamericana se construye a partir de la experiencia de mestizaje indígena y blanco, siendo una persona calificada como “negra” en función de la oscuridad de su piel. Esta se diferencia de la cultura leucocrática estadounidense (leucocracy), en la cual la población indígena fue exterminada y la polaridad negro-blanco determinó otra dinámica en los procesos de mestizaje y de construcción de la identidad afrodescendiente, esta vez en función de los ancestros afros y no en función de la coloración de la piel (García, 2005: 359-377). Claro está que los procesos modernos de mestizaje con la población inmigrante nos plantean nuevas categorías de análisis que no serán materia de este artículo.

Explorando “soluciones”

La agenda política de la población afroperuana, especialmente de las mujeres, se centra básicamente en dos dimensiones. Una de ellas es la penalización del racismo, identificando que el racismo y el sexismo han estructurado nuestra sociedad. La otra dimensión es el concepto de reparación. Implica el desarrollo de políticas públicas que atiendan la salud, la educación, el empleo, entre muchas otras dimensiones. Mi madre me enseñó a leer desde los 2 años y con menos de 3 me incentivó para que desarrollara el arte de la poesía y la declamación como una manera de que yo pudiera hablar bien y defenderme de las agresiones racistas. Luego, cuando empecé a escribir mi propia poesía, partí desde la oralidad y la ritmología de la palabra. Después, estas memorias de mi niñez y adolescencia y aquellas memorias ancestrales que no fueron vividas pero sí escuchadas o sentidas en el campo o en el gueto urbano se convirtieron en una puesta en escena.

Naomi, hija de una de las activistas de LUNDU, a los 10 años tuvo una gran crisis porque los niños no querían bailar con ella en las fiestas porque era negra. Giovanna, su madre, llegó envuelta en lágrimas y me dijo: “Yo le dije que debe enfrentar el racismo, pero Naomi me contestó: ‘Tú eres mi madre y debes darme una solución’”.

Exploré las soluciones intentadas a lo largo de mi vida, así como aquellas que proponíamos desde LUNDU. La utilización del arte como metodología de transformación es una estrategia que ofrece importantes resultados. Tanto para quienes sufren discriminación como para quienes discriminan.

Desde los/as discriminados/as, el racismo endógeno-interno conlleva a asumir y creer que son verdaderos todos los prejuicios racistas que la sociedad tiene hacia los afrodescendientes. Por ejemplo, en la dinámica del turismo sexual, en gran parte de las comunidades más pobres, lo más importante no es el dinero sino la obligación que sienten los afrodescendientes – especialmente las mujeres– de satisfacer los requerimientos sexuales de los visitantes, o la expectativa de obtener una mejor vida luego de un casamiento. En esa relación de poder, el uso de condón está muchas veces supeditado a la decisión del turista, con el consiguiente riesgo de contraer infecciones de transmisión sexual y VIH.

De la esclavitud a la resistencia

Arte y creación

Cuando utilizamos metodologías artísticas o métodos psicológicos que apelan a esta memoria avasallada, a la dimensión subjetiva, abrimos canales para entender y procesar el racismo que, a su vez, sirven para entender el sexismo y la homofobia.

Este proceso subjetivo genera capacidades para la siguiente etapa, que es la propositiva, ya sea desarrollando una plataforma política y estableciendo interrelaciones con los movimientos de mujeres y otros de derechos humanos, o bien presentando propuestas culturales artísticas que trasciendan aquello que la cultura hegemónica dicta como obligatorio para la población afrodescendiente.

Cuando nos enfrentamos al racismo tenemos varias opciones: reírnos con aquellos que hacen las supuestas bromas, hacer lo posible por “blanquearnos” o “mejorar la raza” no relacionándonos con otros/as afrodescendientes, responder con violencia, siendo la última opción la de organizarse.

Resistencia e industrias culturales

La creación artística afroamericana se ha definido en diversas etapas. A continuación se señala un esquema general de este proceso, que definimos de manera empírica.

- Del “sujeto esclavizado/a”. Dentro de los cánones literarios pero expresando su manera de ver del mundo como esclavizado/a, con un atisbo de crítica pero con profundo servilismo.
- Del “sujeto esclavista”. En Perú, pensadores como Flora Tristán y Mariátegui son sus representantes. Exalta lo exótico, existe una visión racista.
- Del negrismo y la negritud. “Black is beautiful”, “renacimiento de Harlem”. Aimé Césaire, Leopoldo Sedar, Nicolás Guillén, Nicomedes Santa Cruz son representantes de esta etapa.
- De la diáspora contemporánea. El personaje afro como sujeto y sujeta habla de su marginalidad, pero también de su aporte y vida cotidiana.

Pero, ¿qué ha significado el arte para la población afrodescendiente? Esta pregunta no tiene clara respuesta porque el término “manifestaciones artísticas” ha implicado una división entre la danza, la música y la religión, que –según el investigador venezolano Jesús “Chucho” García– son parte consustancial del relacionamiento de los/as africanos/as. En América, como consecuencia del crimen de la esclavitud, se originaron procesos de “regerminación y recreación” de estas expresiones.

El hip hop, el reggae y la salsa son, al igual que la santería, el candomblé o el vudú, manifestaciones de esta recreación. Estas expresiones –especialmente las musicales– se conectan con una propuesta discursiva de respuesta ante el racismo y la exclusión social (quizá la relación del

reggae con el rastafarismo sea uno de los más claros ejemplos) y se han convertido en productos de las industrias culturales. Es decir, la producción cultural está centrada en países pobres americanos como, por ejemplo, Brasil, con el carnaval y las garotas; Cuba, con su música y religión; la región centroamericana, con sus islas paradisíacas y las “rítmicas mulatas”. Estados Unidos y los países europeos convierten estas expresiones en industrias culturales (la world music es un ejemplo), pero el destino del “contingente histórico” sigue en manos de los países productores, y los/as creadores/as son orientados a modificar su contenido social para encajar con los intereses del mercado.

Afroepistemología

Luego de exponer todas estas perspectivas, planteamos algunas preguntas para la discusión sobre el aporte cultural de los afrodescendientes, especialmente de las mujeres: ¿existe una memoria colectiva y base cultural relacionada con la oralidad y la escritura de los/as afroperuanos/as y afrodescendientes, especialmente de las mujeres? ¿Cuál es el conocimiento, la cosmovisión, la propuesta que esta memoria transmite? ¿Está siempre relacionada con el racismo? ¿Es posible trascender el discurso contra el racismo?

Investigadores como Josaphat Kubayanda hablan de una hermenéutica afrocéntrica que no niegue el componente africano en lo latinoamericano y que instale una crítica desde la perspectiva africana. Esto implica entender a Nicolás Guillén o a Aimé Césaire desde el ritmo y no sólo desde los cánones occidentales. Implica entenderlos desde la drum poetry, el rompimiento del conteo de sílabas y la métrica, las sílabas tónicas y graves, la base vocálica, asonante y consonante.

Richard Jackson habla de la Black Hispanic Literatura a partir del concepto de blackness y negritud. Un mundo nuevo a ser descubierto, desde el norte al sur, de construir un “canon negro”. Sin embargo, Miriam de Costa habla de destruir el canon afro, en tanto considera que el canon opera como mecanismo de exclusión.

El aporte desde la afroepistemología es redescubrir las capacidades desarrolladas desde los afros como resistencia, como recreación, como regerminación del



conocimiento. La creación de las mujeres afrodescendientes está inmersa en nuestra experiencia de racismo, pero la trasciende y encuentra sustento en diversas posturas y corrientes del feminismo. Por ejemplo, dialoga con la perspectiva ecofeminista que retoma a la tierra como madre, trascendiendo la visión androcéntrica que está llevando a la tierra a la destrucción. Trasciende el exotismo, reconciliándose con las fuentes de poder avasalladas por el racismo, según la propuesta de la afroestadounidense Audre Lorde, que plantea la recuperación de lo erótico como poder. Permite explorar el cuerpo como un territorio de libertad y autonomía, como plantea la peruana Rocío Muñoz. Ennegrece el feminismo, según la afrobrasileña Sueli Carneiro.

A modo de conclusión

Esta crónica no plantea un ejemplo políticamente correcto de cómo una afroperuana feminista debe enfrentar las agresiones e injurias racistas. Tampoco propone como solución mesiánica al arte y la poesía.

El explorar las dimensiones racionales y subjetivas no sólo permite encontrar explicaciones, sino también realizar propuestas, desarrollar la resiliencia y elaborar respuestas verbales o políticas o resistencia silenciosa ante el racismo, ya que la confrontación directa muchas veces expone a las mujeres afros al riesgo de recibir una mayor agresión, incluso física. El martirio psicológico que implica detenerse cada cinco minutos para discutir con el agresor es tan demoledor como el seguir de largo, esperando que la parte de la vida militante y organizativa pueda alcanzar a la otra vida que discurre diariamente después de la jornada de trabajo. También, nos obliga a politizar todos los aspectos de nuestra cotidianidad, hasta en los más íntimos momentos en los que queremos bajar la guardia y ser tan sólo seres humanos.

21 de septiembre de 2009. 7:26pm. Terminé este artículo y me dispongo a ir a casa. Preparada y concentrada para sonreír a quienes sonrían, para responder a quienes agredan o para hacer oídos sordos si estoy cansada. Soy una mujer afroperuana, que encarna la historia de sus ancestas, compañeras y niñas que han vivido o siguen viviendo historias mucho más violentas, de las cuales mi actual vida de oficina, viajes y militancia me aleja en alguna medida. Es ahora por las niñas de mi comunidad, por las jóvenes del barrio, que me regerminaré y recrearé con sus memorias cada nuevo día o noche, para alcanzar la reparación que, bajo la lupa de estos tiempos posmodernos, nos toca por derecho y sin concesiones.

Bibliografía

García, Jesús Chucho. "Encuentro y desencuentros de los 'saberes' en torno a la africanía 'latinoamericana'". En Mato, Daniel (comp). *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2005.

Asumiendo responsabilidad por la palabra

Shirley Campbell Barr*

Porque me da la gana

*Porque me da la gana
Porque es la sola razón de mis palabras
Porque ya no es mi boca la que habla
Porque yo ya no mando sobre esta lengua
endemoniada
Y escupo malas palabras y se me acabó el
respeto que mis abuelas guardaban
Porque habla el cerebro a través de estos
dos labios y
Porque me da la gana
Y hablo en canciones y en danzas y en
maldiciones y hablo en poesía y en lenguas
y en putrefacciones.
Que porque canto como yo canto...
Porque me da la ira y me da la gana
Porque me cansé de callarme la lengua y la
piel y el alma
Y se me cansó la nuca de tanto llevarla
arqueada
De tanto mirar al suelo
Y se me cansó la espalda de tanto trabajo
duro
Y se me cansó el sexo de tanto maldito
juicio de tantos odiosos nombres...
De tanto llevarlo puro... A pesar de los
malditos que le llamaron impuro, y hasta
salvaje
Que porque
Porque me da la gana y porque me ronca la
puta y la reputa gana... Y me da la regalada
gana
Porque se me cansó la piel y los ojos y el
alma
Y me cansé de recordar a mi abuela
doblegada
Y me cansé de volver la mirada y encontrar
la misma fotografía esclavizada...
Que porque...
Que porque...
Es porque me da la gana...*

Introducción

Los artistas somos el rostro y el alma de los pueblos. Somos instrumentales en el proceso de relatar e interpretar la historia, somos responsables de dibujar los rostros en sus diferentes facetas, de escribir, describir y rescribir formas corporales y, lo más importante, somos los llamados a decir, a interpretar de la forma más fidedigna posible el vivir y sentir de nuestros pueblos. Es a través de los artistas que se reconstruyen espíritus, que los pueblos asumen con pasión retos. Y son los artistas quienes les dan alma y aliento a algunos de los más importantes movimientos de liberación. Los artistas, junto con los sanadores del espíritu, han sido los llamados a mantener vivos a los muertos, a transmitir la historia a través de la creación e interpretación de canciones, danzas, imágenes, historias y ceremonias para alumbrar el camino de los que todavía quedamos en el mundo de los vivos.

Para los pueblos negros, las múltiples manifestaciones artísticas están profundamente ligadas con la vida misma y la cotidianidad. Estas manifestaciones van mucho más allá de expresiones puramente estéticas: tienen una relación directa con el nacimiento, con la muerte, con las diferentes etapas de la vida, con el descubrimiento y la convivencia con la naturaleza, con la vida cotidiana de nuestros pueblos y con las relaciones que entre estos elementos se establecen.

Históricamente, el arte cumple una función social. Los artistas no constituyen entes externos. Son miembros integrales de la comunidad, y su creación se nutre del sentimiento del grupo. Sus obras, por lo tanto, son más objetivas que perfectas en términos estéticos. Su creación tiende a ofrecer una representación artística comprensible porque es, en cierto sentido, una obra de creación comunitaria. El artista es vocero y representante del sentir de su comunidad.

Hoy en día, y como resultado de los cambios a nivel de estructuras de organización social, pero sobre todo por las transformaciones económicas estructurales, el papel de los artistas se ha tornado mucho más individual y está determinado en gran medida por necesidades económicas, por lo que estos se ven forzados a utilizar sus habilidades como mecanismos de sobrevivencia.

La historia de los pueblos negros, tanto en África como fuera de ella, está marcada profundamente por la tradición oral. Los pueblos negros relataron su historia, reprodujeron su trayectoria y contenidos culturales y espirituales principalmente a través de la palabra hablada. Por esa razón, nuestras culturas están llenas de leyendas, cuentos, fábulas, canciones, etc., que reportan y hablan de una historia que data de miles y miles de años. Tuvieron que pasar miles de años para que muchas de estas historias, después de viajar de generación en generación, pudieran ser recogidas en libros y documentos.

Los escritores, artistas de la palabra, hemos jugado un papel determinante en el proceso de dibujar, redibujar, construir y reconstruir la vida e historia de los pueblos negros. Y es acerca de este rol que me gustaría compartir con ustedes algunas reflexiones.

Esta ponencia intenta, primero, hacer un breve recuento del movimiento literario afrolatino. Segundo, se propone discutir brevemente la influencia negra en la literatura latinoamericana en general. Por último, pretende discutir algunos elementos que nos permitan repensar nuestra posición histórica así como nuestra responsabilidad social como escritoras, portadoras de esta herramienta, la palabra escrita, herramienta muy poderosa con el potencial de dar voz a los sin voz en un contexto que discrimina, margina y nos mantiene en la base de las sociedades latinoamericanas actuales.

Exposición

El arte es un espacio favorable al diálogo simbólico de los tiempos y permite reflejar los conflictos y encuentros entre posiciones particulares. La literatura ha sido llamada a mostrar no solamente grandes ausencias históricas, sino también las presencias desdibujadas y maltratadas de los africanos alrededor del mundo.

Estas imágenes turbias y alejadas de la realidad se reflejaron por años en las literaturas de occidente. Imágenes que aún hoy persisten, aunque en menor escala, en algunos de nuestros países.

Fueron otros quienes primero intentaron darnos forma y recapturar nuestra imagen a través de sus percepciones y su lente saturado de ideas preconcebidas, satíricas imágenes, animalísticas figuras seudohumanas que no reflejaron, entonces, nuestra realidad. En este proceso, las imágenes de los negros fueron imágenes que promovieron y contribuyeron a la creación de estereotipos y comportamientos racistas; imágenes que fueron desarrolladas con el propósito de justificar el racismo estructural imperante. En contraposición aparecen entonces los escritores de la *Négritude*, un movimiento político y literario desarrollado en los años treinta por un grupo que incluyó a quien fuera más tarde presidente de Senegal, Léopold Sédar Senghor, y al poeta de Martinica, Aimé Césaire, entre otros grandes. Los escritores de la *Négritude* se aglutinaron alrededor de su identidad negra como una forma de rechazar el racismo colonial francés. Aglutinarse bajo el concepto de la diáspora africana fue para ellos la mejor arma para luchar en contra de la dominación y la hegemonía política e intelectual francesa.

Asimismo, para entonces, en América Latina ya había un movimiento denominado *Negrismo*, inaugurado aún antes que el movimiento de la *Négritude*. De acuerdo con algunos estudiosos, este movimiento existía ya en las Américas: en Cuba, Estados Unidos, República Dominicana, Argentina, Colombia, Haití, Puerto Rico, etc. Fue llamado, en algún momento, movimiento afrocubano, con algunas variantes dependiendo del país de origen de los autores. Lo más importante, sin embargo, es que estaba centrado en relevar los aspectos africanos o lo negro como temas centrales. Se ha dicho que este movimiento, el *Negrismo*, fue más literario que político. Sin embargo, sus creaciones tuvieron un alto contenido ideológico.

El *Negrismo* fue rechazado por muchos por ser concebido como una fuerza más bien inclusiva. Fue también catalogado como una iniciativa creada sin la fuerza necesaria, a fin de ganar la simpatía paternalista de los blancos. Para otros, sin

embargo, fue considerado un movimiento de liberación que incluyó aspectos políticos, culturales y literarios con el objetivo de mejorar las condiciones de existencia de los negros. Similarmente al movimiento de la Négritude, el Negrismo realzó los aspectos positivos de africanos, afrolatinos, afrocaribeños y de las culturas afroamericanas que habían sido negativizados por la cultura hegemónica blanca.

Ambos movimientos contribuyeron a la construcción de una nueva propuesta. Propuesta no solamente literaria, sino cargada de contenidos políticos y respaldada por una propuesta ideológica que abarcó todas las áreas del quehacer negro. Sobrevinieron los escritores negros escribiendo de, por, desde y para los negros. Aparecieron algunos escritores e investigadores y, con ellos, la problematización de la cuestión negra en todas sus dimensiones y desde adentro.

Es en la diferenciación con los otros que, según M'Bah Abogo, un grupo humano se entiende y se define. La reacción o la conformación de la gran negación frente al otro, en este caso, el blanco, emergió cuando los negros tomaron conciencia de su situación. De este modo, elaboraron un proyecto de resistencia, descubrieron aliados que, aunque diferentes, se unieron contra un opresor común. Los que por entonces se autodenominaban ya negros se negaron a ser discriminados por el hecho de ser negros, querían ser aceptados como negros, en la positividad de esa diferencia.

En este proceso, los negros descubrieron que ser negro era una forma singular de estar en el mundo. Aceptaron superficialmente la multiplicidad de culturas negras, de naciones, de lenguas, de tradiciones, de metafísicas y de religiones, pero postularon que los unía el hecho de que no eran culturas occidentales. Trabajaron otro tipo de racionalidad, otra relación con el cuerpo, otras emociones; elaboraron diferentemente el imaginario, la comprensión de la vida y de la muerte, y la relación con los ancestros.

Especialmente, dieron otra centralidad a la dimensión mística y religiosa del ser humano. Todas las culturas negras eran profundamente religiosas/espirituales, de una religiosidad cósmica y holística.

Recuperar la cultura negra implicaba, pues, rescatar la legitimidad de sus formas de habitar el mundo, de comer, de vestirse, de bailar, de amar, de rezar. Era un esfuerzo por no dejarse asimilar de forma ingenua por la cultura dominante, pero permitiendo siempre un diálogo fecundo con ella a partir de las matrices propias de la cultura de los negros, lo que Léopold Sédar Senghor denominaría la construcción de “una civilización del dar y el recibir”.

Es a partir de estos movimientos que empieza a crearse y tomar fuerza un nuevo proyecto de resistencia. Es a través del proceso de construcción de estas literaturas que las identidades empiezan a ser revaloradas, y que el nuevo proyecto comienza a ser restituído y legitimado. La literatura se compromete con los hechos y no puede separarse del proyecto libertador. Así, para Senghor, la literatura africana era una “literatura comprometida” y, para Césaire, la literatura de la Négritude era “el simple reconocimiento de un hecho”, partía de la conciencia de ser negro, lo que implicaba subsiguientemente el deseo de controlar tu propio futuro, la cultura y la historia. Porque el arte también, en la medida en que interpreta la realidad, sirve como espejo de una época, como vehículo de denuncia y reivindicación social y, por ende, de transformación humana.

En el principio, la incorporación de elementos de denuncia y de cambios importantes en la literatura se realizó más bien de manera tímida. De acuerdo con los estudiosos del tema, es a partir de Nicolás Guillén que el ritmo y la terminología africanos dejan de ser elementos decorativos de nuestra literatura latinoamericana. Guillén empieza a crear desde la perspectiva intratétnica, la visión desde adentro. Motivos de son constituye una de las más grandes revoluciones en las literaturas hispánicas.

Nicolás Guillén, Luis Palés Matos y Adalberto Ortiz, entre los más importantes, fueron creando las condiciones para que en la década del treinta surgiera una articulación más explícita y más cohesionada, y con mayores posibilidades de desarrollo desde la literatura con una orientación claramente negrista. A partir de ese momento muchos han sido los autores que han intentado nombrar y aglomerar características para arribar a diversas corrientes literarias, a fin de realizar análisis que permitan entender la orientación de la literatura. Lo cierto del



caso es que con estos movimientos se inicia una nueva faceta en el desarrollo de la literatura afrodescendiente en un esfuerzo por restituir la voz afrolatinoamericana por medio del uso de una terminología afrocéntrica, y por dotar a los pueblos negros de una nueva visión hacia adentro.

Se inicia una nueva expresión, que trajo consigo una revolución no sólo literaria sino también lingüística, pero, más importante aún, una revolución étnica y de autorreconocimiento. A través de este nuevo movimiento, se realiza una subversión africanizante del idioma, recurriendo a referentes míticos inéditos o hasta entonces marginales, tales como el Muntu, el Samanfo, el Ebeyiye; se produce la reivindicación de las deidades como Yemayá; y en algunos casos, como en el Caribe de Costa Rica, se constata la incorporación de elementos de las lenguas criollas.

Estos nuevos elementos se constituyen en aspectos centrales, más que decorativos, en la búsqueda de esa identidad y herencia cultural arrebatadas y en la elevación de la etnicidad afrohispánica. Además, vienen cargados de una fuerza ideológica muy importante con el potencial de contribuir a cambiar la autoimagen de los afrodescendientes.

A partir de este período surgirán una serie de autores y autoras que entenderán su obra creadora como un arma con posibilidades de contribuir a esa memoria simbólica que las comunidades intentan reconstruir. Sus obras estarán repletas de elementos que evocan imágenes y sonidos llenos de color y valentía, historias y personajes llenos de picardía y astucia, sumados al liderazgo de personajes milenarios. Más importante aún, crearán sus obras tratando de romper con la perspectiva literaria eurocéntrica. Estos autores contribuirán entonces a la reconstrucción de esa memoria simbólica y asumirán como una responsabilidad el llamado histórico de dotar de voz propia a sus comunidades de origen.

Con relación a la influencia en la literatura de América Latina, estos movimientos no solamente influenciaron a los escritores afrodescendientes. Hubo una serie de autores no negros que, al identificarse con las corrientes que pretendían reivindicar la imagen de los pueblos negros, realizaron estudios y abordaron con su obra esta

temática. Entre ellos, podemos nombrar a autores como Demetrio Aguilera Mata, de Ecuador, Joaquín Beleño, de Panamá y Joaquín Gutiérrez, de Costa Rica, quienes alcanzaron resultados disímiles que van desde el paternalismo humanista hasta la caricatura estereotipada. Hay otra visión desde afuera, la de autores como Alejo Carpentier, de Cuba, y Fabián Dobles, de Costa Rica, que desarrollaron personajes negros superando el nivel de la caricatura y la estigmatización. Hay que reconocer, asimismo, el aporte de una serie de autores que, con las limitaciones que implica el no contar con datos sobre estas poblaciones, han realizado investigaciones sociales que han permitido ir creando las hasta hoy limitadas fuentes de información y conocimiento existentes.

Este movimiento ha sido investigado y analizado por diversos estudiosos en años posteriores. Sin embargo, la importancia de este movimiento va mucho más allá del plano literario. Quince Duncan aglutina a estos autores bajo un movimiento que él llama “afrorrealismo”. Realiza una caracterización de algunos de los elementos que los agrupan, y comienza hablando de la “reestructuración informada de la memoria histórica de la diáspora africana”.

Con estos elementos recogidos por Duncan es que nos acercamos a la responsabilidad que nos toca como portadoras de un instrumento con el potencial de reeducar, de devolver y fortalecer la autoestima de nuestras comunidades y, tal como afirmáramos en un principio, de dar voz a los históricamente sin voz en un contexto que discrimina, margina y nos mantiene en la base de las sociedades latinoamericanas actuales.

Este elemento es de fundamental importancia. Es lo que yo llamo asumir la palabra. Ya no se trata de idealismos estéticos o de simbolismos, se trata de investigación profunda, informada, que nos permita la reconstrucción científica de nuestra historia. Se trata de levantar la conciencia histórica y romper con mitos y decir la verdad. Se trata de liberar a los verdaderos protagonistas de nuestra historia, de acabar con omisiones y victimizaciones. Se trata de retar a la historia oficial que se enseña en nuestros centros educativos, pero se trata también de evaluar, criticar, humanizar, enfrentarnos y enfrentar a los demás con los hechos.

A través de esta tarea nos encaminamos hacia la reafirmación del concepto de comunidad ancestral. Es lo que se ha llamado “conciencia negra universal”.

Se trata de reconocernos los unos a las otras, a través de una conciencia global, con la conciencia de trascender límites históricos y geográficos. La comunidad no es sólo la tribu, el clan o la nación. La comunidad ancestral africana abarca toda África, y dondequiera que habiten afrodescendientes, junto con sus hechos históricos, sus mitos, sus leyendas. Y en este sentido los autores y autoras estamos llamados a superar el nivel de la comunidad, el nivel de la caricatura, para de esta forma construir verdaderos personajes que contribuyan a la reconstrucción de la historia.

Finalmente, al abrazar este nuevo movimiento estaremos creando desde una perspectiva intra-céntrica. O sea, los autores empiezan a hablar desde adentro de sus comunidades. Les otorgan, entonces, voz a sus pueblos y expresan su realidad desde adentro. Al hablar desde adentro, estamos diciendo la verdad. Y, si no, podemos llamarnos a cuentas. Estamos hablando entre nosotros y tenemos el poder y la responsabilidad de llamarnos a cuentas. De exigirnos entre nosotros el respeto y el valor que ellos, los de afuera, nos restaron. Las mujeres podemos llamar a cuentas a nuestros hombres y exigir la responsabilidad que les toca. Podemos educar desde adentro sobre nuestra historia y educar sobre nuestra responsabilidad con el futuro.

Cuando esto pase, estaremos en capacidad de proclamar nuestra identidad afro; de llamarnos con las palabras y los apelativos que nosotros, como comunidades, decidimos. Somos afrodescendientes, negros, africanos, atinoamericanos, afrolatinos o como quiera que decidamos llamarnos. Vamos a proclamar nuestra identidad afro.

Para finalizar, y a modo de conclusión, debo decir que nuestra responsabilidad es literalmente tomar la palabra. Y con eso quiero decir hacer la palabra y divulgarla. Nos pertenece. Y aquí estamos nosotras como evidencia. Existe una necesidad de reportar y hacer nuestras propias investigaciones.

Tenemos una responsabilidad como artistas, como líderes en nuestros contextos particulares. Tratando de visibilizar los aportes y las diferencias. Tratando de visibilizar las injusticias y las cifras. Asumiendo el control de esta arma tan poderosa que es el arte como mecanismo de creación y transmisión de ideología. Desde nuestras posiciones de marginalidad, debemos asumir posiciones combativas desde la palabra. Tenemos que aportar elementos a un movimiento que se hace más fuerte cada día. Tenemos que crear fuentes de consulta, llenar las bibliotecas de nuestra palabra escrita a través de investigaciones históricas, poesía, novelas, cuentos artículos, análisis políticos, etcétera.

Nuestra tarea es responder al llamado histórico y responder con responsabilidad. Establecer vínculos con otras literaturas negras y divulgarlas. De esta manera estaremos contribuyendo a la educación e identidad de nuestros pueblos y de América Latina en general.

Porque ser negra y escribir desde una posición donde se asume esa identidad es convertirse automáticamente en activistas y sujetos de cambio para la causa de los pueblos negros. Nuestra historia y nuestro reto como escritoras negras implican asumir un compromiso y establecer, a través de nuestra obra creativa, posturas e interpretaciones claras sobre nuestra realidad.

Asumiendo mi identidad afro, yo quiero cerrar esta exposición con mi poema emblemático, *Rotundamente negra*.

*Me niego rotundamente
a negar mi voz mi sangre y mi piel
y me niego rotundamente
a dejar de ser yo
a dejar de sentirme bien
cuando miro mi rostro en el espejo
con mi boca rotundamente grande
y mi nariz
rotundamente hermosa
y mis dientes
rotundamente blancos
y mi piel
valientemente negra
y me niego categóricamente a dejar de
hablar
mi lengua; mi acento y mi historia
y me niego absolutamente
a ser de los que se callan
de los que temen de los que lloran
porque me acepto
rotundamente libre
rotundamente negra
rotundamente hermosa.*

La comedia negra

María del Carmen Platero*

La comedia negra de Buenos Aires fue gestada a partir de 1970, mientras Susana Platero, contralto, cantante de música clásica de origen africano, incorporaba a sus conciertos cantos rituales ancestrales, poemas de autores afroamericanos y negro spirituals.

“Afroamérica 70” estaba destinada a ser la obra que diera comienzo a la incansable labor que mi hermana Susana Platero y yo dedicamos por entero a rescatar la historia de los esclavos africanos y sus descendientes. Pero, a poco de estrenar, tomaron conciencia de que no había en los textos elementos que representarían a los afrodescendientes argentinos.

[...] la prensa [...], desde uno de sus periódicos más importantes, decía que las hermanas Platero pretendíamos algo imposible, ya que, si bien los africanos y sus descendientes habían prestado un alto servicio a la nación argentina, ya no era necesaria una representación cultural [...] porque en la Argentina ya no había negros.

Los ensayos fueron suspendidos para comenzar con la ardua tarea de recorrer archivos históricos, y bibliotecas, tener charlas con investigadores y realizar lecturas de los pocos autores que se habían dedicado, fervorosamente y bien inspirados, a dar a conocer lo que la historia oficial se había dedicado a ocultar y ocluir. Entre ellos, extrañamente, aparentemente, no había investigadores de origen africano.

El primer espectáculo, Calunga Andumba, se estrenó en 1972 en una de las salas más importantes de Buenos Aires, los “Teatros de San Telmo”, de los arquitectos Giesso. Dicho espectáculo –que hoy ha sido solicitado oficialmente para integrar los festejos del Bicentenario– fue recibido con el beneplácito de la crítica, subyugada

por tan “extraño espectáculo”, y del público que, asombrado, comenzaba a enterarse de que en la república argentina había habido negros y que aún estaban vivos sus descendientes. El afamado y prestigioso crítico argentino Edmundo Eichelbaum afirmó: “Gracias Susana y Carmen Platero por enseñarnos que muy frecuentemente los blancos tenemos el alma negra de omisiones y egoísmos. En fin, un maravilloso espectáculo”.

Si bien la Universidad Nacional, el Centro de Estudios Afroasiáticos, la Asociación Argentina de Psicodrama, la Alianza Francesa de Martínez en la provincia de Buenos Aires, las embajadas de Nigeria y Costa de Marfil auspiciaban calurosamente y requerían la presencia de los integrantes que ya comenzaban a ser incorporados, la prensa, paradójicamente, desde uno de sus periódicos más importantes, decía que las hermanas Platero pretendíamos algo imposible, ya que, si bien los africanos y sus descendientes habían prestado un alto servicio a la nación argentina, ya no era necesaria una representación cultural (como la que habíamos creado con ingentes esfuerzos) porque en la Argentina ya no había negros.

Nosotras demostramos lo contrario: a partir de 1987, año en el que fundamos oficialmente la comedia negra de Buenos Aires, emergieron todas las agrupaciones de afrocriollos de Buenos Aires, Capital y de la provincia de Santa Fe.

Con aquellas desafortunadas palabras, se intentó echar por tierra una de las leyes más certeras del universo, el mestizaje. Pero la comedia negra de Buenos Aires, a pesar de todo, logró su objetivo: con nuevos espectáculos, siguió denunciando sin ambages la indiferencia y complicidad de quienes no se deciden a reconocer presencias que nos constituyen. De no haber permanecido esas presencias, otra hubiera sido la historia. Las obras Vigilia, Rastros, Tango con acento en la

* Actriz [Argentina]



ó, Conversión, Regresamos y Memoria mayor, estrenada en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, fueron la siembra que hoy comienza a recoger sus frutos.

[...] la comedia negra de Buenos Aires, a pesar de todo, logró su objetivo: con nuevos espectáculos, siguió denunciando sin ambages la indiferencia y complicidad de quienes no se deciden a reconocer presencias que nos constituyen. De no haber permanecido esas presencias, otra hubiera sido la historia.



Rasgos afros del castellano y del portugués

“Lengua ri Palenge: Suto tan chitiá”. La lengua de Palenque: contexto lingüístico, histórico y comunicativo

Rutsely Simarra Obeso*

*Palenge a sendá pito tiela ri afrika, ma
moná ri palenke a ten moo chitia,
moo sangaría, mekiro, kumina, ese kuttura
lo ke suto ten
asina ke suto a sendá jende ngande*

La voz del pueblo

Palenque de San Basilio y su lengua

San Basilio de Palenque es un corregimiento conformado por descendientes de africanos que, geográficamente, está ubicado en la zona norte del departamento de Bolívar, en la región Caribe al norte de Colombia. Este palenque, al igual que otros constituidos en muchos territorios del Nuevo Mundo, “nace como espacio para el agrupamiento y la defensa, a manera de fuerte” (Hernández Cassiani et al., 2008: 21). Al igual que otros en el país, se constituyó por el espíritu libertario de un grupo de negros rebeldes “que rechazaron el yugo de la esclavitud y que se fugaron hacia montes, ciénagas y lugares inaccesibles” (De Friedemann et al., 1983: 18). En estos escenarios inhóspitos, de difícil acceso, reconstruyeron prácticas de convivencia que se mantuvieron en el pasado, y hoy en día hay indicios de su supervivencia.

A pesar de no contar con una infraestructura moderna, la población fue reconocida por la UNESCO en el año 2005 como Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, precisamente por las prácticas culturales de significativa trascendencia, como el ritual fúnebre del lumbalú, el kuagro o sistema de organización social, la medicina tradicional, las actividades alrededor del tambor, la música, las danzas, la lengua nativa y un conjunto de prácticas simbólicas representativas para los palenqueros y palenqueras.

En este reducto de la diáspora africana en Colombia se habla la lengua palenquera, un idioma que se usa en la población e igualmente en las ciudades de Cartagena

y Barranquilla, y también en el vecino país de Venezuela donde existe población palenquera. La lengua ha sido hablada ancestralmente por los moradores del mencionado corregimiento de San Basilio (Patiño, op. cit.: 104), y esto significa que forma parte de la herencia cultural asumida por los palenqueros como símbolo de identidad. Esta lengua es una muestra más de la fortaleza cultural de los africanos esclavizados, a quienes los esclavistas les negaron todos los derechos humanos fundamentales. A pesar de esto, ellos crearon sus propios sistemas de comunicación que les permitieron entregar su legado cultural a sus descendientes, y esto es un ejemplo de la sagacidad del espíritu humano (Simarra Obeso et al., 2008: 25).

De acuerdo con Diek (1998), el palenquero es la única lengua de base léxica española que ha sobrevivido en el Caribe. Dentro de sus características se destacan la presencia de algunos vocablos de posible origen bantú, un marcador para señalar el plural, la ausencia de las oposiciones morfológicas de género y la ausencia de construcciones pasivas y reflexivas. Como toda lengua criolla, evidencia unas marcas de tiempo, modalidad y aspecto que se anteponen al verbo, permaneciendo prácticamente invariables.

La marca de número

La marca /ma/, elemento que antecede a vocablos nominales y adjetivos, señala la condición de pluralidad de las referencias léxicas. El contexto enunciativo indica a los interlocutores si la partícula hace alusión al género femenino o masculino.

Esta marca del plural en la lengua palenquera es invariable y se asocia con la economía lingüística que caracteriza a este tipo de manifestaciones lingüísticas. A continuación se citan algunos ejemplos:

* Lingüista palenquera
[Colombia]

/ ma animá/, /ma moná/, /ma changaina /
[Los animales, los niños, las mujeres]

/ ma pueko a kumé eso / [Los puercos se
comieron eso]

La marca de género

Generalmente, en estas lenguas no existe una diferencia gramatical de género como existe en otras lenguas. Tal como planteamos anteriormente, son las situaciones de enunciación comunicativa las que determinan el sentido del uso de las referencias léxicas. De este modo se vislumbran las capacidades de los hablantes palenqueros para establecer la significación de lo expresado. En los pronombres /ele/ y /ané/ que aluden a él o ella y a ellos o ellas, respectivamente, podemos ver la singularidad de este criollo caribe. Algunos ejemplos:

/ ele á kojé un kusa ngandísimo / [Él o ella
cogió una cosa grandísima]

/ ané kume mbollo mí / [Ellos o ellas se
comieron mi bollo]

La doble negación

Se trata de una elaboración enunciativa que se destaca en usos lingüísticos predominantes en ciertas zonas de Brasil, República Dominicana, el español Bozal, entre otros.

/ ¡ nú sabé nú ! / [Yo no sé de eso no]

/ i advedtí mae mí nú komblá eso nú / [Yo
le advertí a mi mamá que no comprara eso
no]

Pero, si bien se evidencia en muchas de las construcciones enunciativas la familiaridad de esta lengua “vernáculo”, no podríamos reducir la lengua palenquera simplemente a esta condición, sino que cabe señalar que, además de lo anterior, el criollo palenquero es la única lengua de base léxica española que ha sobrevivido en el Caribe y, en ella, están presentes dos lenguas de la familia bantú: el kikongo y el kimbundú (Moñino, 1996), que aportan mucho en términos léxicos. Dentro de las particularidades de la lengua de los palenqueros se pueden distinguir aspectos lingüísticos tales como los siguientes.

Plano fonético

- Prenasalización de algunos fonemas oclusivos /g/, /b/, /d/: /mda/, /mdó/, /mdulo/, /mgofío /
- Rasgo tonal, prosodia (Moñino, 1996), rasgo melódico que caracteriza a las lenguas de origen africano.
- Fenómeno de la asimilación de algunos fonemas: pekao [pescado], depué [después], kaddero [caldero].
- Aféresis o supresión de fonemas iniciales: cuchá [escuchar], kundí [esconder], malá [amarrar].
- Metátesis, o intercalación de fonemas: ndrumí [dormir], péddiga [perdida], barika [barriga] (Patiño Rosselli et al., 1989).

Las diversas investigaciones lingüísticas acerca de la génesis y composición de la lengua palenquera han arribado a la conclusión de que, en su proceso de formación, este criollo recibió aportes de diferentes fuentes lingüísticas. Entre estas, se destacan los elementos lingüísticos de lenguas romances (español y portugués) y lenguas del grupo lingüístico bantú (ver Patiño Rosselli, 2000). Las investigaciones de Armin Schwegler han identificado en el léxico palenquero palabras semejantes en la forma, función y semántica a palabras de las lenguas kikongo y kimbundú (Lengua ri palenge de Simarra Obeso et al., 2008: 26).

Para algunos investigadores, el palenquero tiene su origen en África por ser el lugar de procedencia de los esclavizados, pero otros investigadores “sitúan la formación en el propio suelo americano como resultado de las dificultades de comunicación. Esta [...] posición no implica, naturalmente, desconocer la influencia que en los criollos del Nuevo Mundo tuvieron tanto el sustrato lingüístico africano como los códigos de contacto de África Occidental” (Patiño Rosselli, 2000: 112). En este sentido, Moñino (1996) afirma:

Los palenqueros tienen su propia lengua, una lengua y no un dialecto [...] con un vocabulario que proviene en parte del español, y en parte de una lengua africana como el kikongo, pero con unas reglas propias para ordenar las palabras en la



oración, una gramática original que no es castellana ni africana. Esta sintaxis tuvieron que inventarla los hombres y las mujeres perseguidos en el monte, en una situación de ruptura con sus raíces, para comunicarse y organizarse en una sociedad propia.

Algunos estudios señalan que la formación del palenque coincide con la existencia de su lengua. Para ello recurren con frecuencia a la referencia histórica del Obispo Diego de Peredo, quien plantea:

San Basilio, población de negros en lo interior del monte, tuvo su origen de muchos esclavos fugitivos, de varias personas de esta ciudad que, abrigados de la asperosidad de la montaña de María, entre ciénaga y sitio de Mahates, establecieron su palenque. [...] Mantienen sin mixto de otras gentes; hablan entre sí un particular idioma en que a sus solas instruyen a los muchachos; sin embargo de que cortan con mucha expedición del castellano, de que generalmente usan⁵.

La lengua [palenquera] ha sido hablada ancestralmente por los moradores del [...] corregimiento de San Basilio [...] y [...] forma parte de la herencia cultural asumida por los palenqueros como símbolo de identidad. Esta lengua es una muestra más de la fortaleza cultural de los africanos esclavizados, a quienes los esclavistas les negaron todos los derechos humanos fundamentales. A pesar de esto, ellos crearon sus propios sistemas de comunicación que les permitieron entregar su legado cultural a sus descendientes, y esto es un ejemplo de la sagacidad del espíritu humano.

El anterior relato del obispo Peredo hace mención a la existencia de dos códigos lingüísticos en San Basilio desde las primeras etapas de su fundación: castellano y un particular idioma (¿tal vez la lengua palenquera?). Tendremos que seguir investigando para confirmar este dato. Patiño (1996) señala:

Las lenguas africanas que tienen mayor importancia para lo relativo al origen, raíces,

ancestros, etc., de los vernáculos criollos afroamericanos como el palenquero hay que buscarlas en la gran macro familia Níger Congo (clasificación de J. Greenberg), que cubre las mencionadas regiones de procedencia de esclavos. Y dentro de esa agrupación interesan sobre todo las familias Atlántica Occidental, Mandé, Kwa y Benue-Congo. A la última pertenece el grupo Bantú, de especial significación para la fuente del palenquero.

A propósito de esta información, cabe señalar que no existe un Bantú palenquero o, como suele escucharse en algunos contextos, “el bantú que se habla en Palenque”. De acuerdo con Moñino,

El Bantú no es una lengua, es una familia de 400 lenguas emparentadas, entre las cuales no hay comprensión de los locutores. El palenquero no es una lengua de la familia Bantú porque las características de su sintaxis difieren de las lenguas africanas; constituye una creación lingüística original, un aporte único al conocimiento de las lenguas del mundo (Yves Moñino, 1998).

También es preciso establecer que el palenquero no es un dialecto del idioma español. Las investigaciones lingüísticas precisan su condición de lengua por su estructura y funcionamiento, además de su origen y permanencia histórica. Cuando se habla de dialecto, se atiende a una variedad lingüística de un mismo idioma. En este caso conocemos que la base léxica de la lengua es el español, pero en términos de estructura sintáctica y parte del vocabulario, entre otros aspectos, se establecen distancias entre la lengua y el español, aunque guardan elementos comunes, precisamente por su permanente contacto.

Acercándonos a la historia y a los orígenes de la lengua palenquera

De acuerdo con Patiño Rosselli (2000), fuera de la hipótesis general de la criollística, no disponemos de muchos datos sobre la formación del criollo palenquero. Las referencias documentales sobre este tema son muy precarias (Patiño Rosselli, 2000: 104) y las investigaciones al respecto apenas empiezan a dar luz sobre los posibles orígenes y la formación de la lengua étnica de las y los palenqueros.

Los datos que hasta ahora se tienen sobre

5. La “Noticia Historial de la Provincia de Cartagena de Indias, Año 1772”, escrita por el Obispo Diego de Peredo (citado por Patiño, 1983: 183), describe el proceso de formación y organización del poblado de San Basilio.

el particular atañen, entre otros aspectos, al contexto de la esclavización padecido por los negros traídos de África a territorios europeos durante los siglos XVI y XVII, a las situaciones de contacto experimentadas por africanos provenientes de distintos grupos étnicos en las factorías europeas y puertos de embarque negrero en Portugal y América, al establecimiento de los pueblos libres o palenques constituidos a partir de las fugas de negros cimarrones del dominio de sus amos, y a la realidad vivida por los negros en sus diferentes escenarios de convivencia. Estas noticias se conectan con la génesis de la lengua de los habitantes de San Basilio y permiten una aproximación a los puntos de partida de su surgimiento. En el marco de esta perspectiva, presentamos algunos hechos conectados con este proceso de formación de la lengua palenquera.

Una estrategia de separación, un espacio de encuentro multicultural y lingüístico

El tránsito de África hacia el mundo de los colonizadores impone un ritmo bastante particular. El encuentro entre diferentes grupos étnicos provenientes del mismo continente instala un nuevo y distinto acercamiento intercultural. Las diferentes “etnias africanas”, antes del período de la trata esclavista, se interrelacionaban entre sí por pretextos comerciales, guerreristas, territoriales y culturales. Con el proceso de esclavización, estas relaciones se impusieron desde otra lógica: la interculturalidad atendió a las estrategias de los traficantes de africanos de separar, en los navíos y en las factorías, a quienes provenían de una misma etnia. Previendo brotes de amotinamiento, propiciaban la división, con el objetivo de impedir cualquier tentativa de sublevación.

Por supuesto, estos encuentros interétnicos traían consigo, además de problemas higiénicos causados por el hacinamiento y la insalubridad en los navíos, consecuencias psicológicas y sociales e inconvenientes comunicativos resultado del multilingüismo experimentado por la diversidad étnica presente en estos escenarios. Entre africanos no se hablaba el mismo idioma, diversas familias lingüísticas confluían. Sin embargo, a pesar de la incertidumbre comunicativa, se establecieron medios rudimentarios que permitirían acercamientos comunicativos

entre ellos.

Según Dieck, “es difícil hacer un cálculo de cuántas lenguas eran habladas en esa época en la cuenca occidental africana, pero el hecho de que actualmente se hablen más de 200 lenguas en Nigeria, en Camerún y en Zaire, por ejemplo, da cuenta de la riqueza lingüística de ese continente”⁶. Como señala Patiño Rosselli, “desde el punto de vista cuantitativo, el continente africano alberga más de 1.000 idiomas. De acuerdo con esta enorme diversidad lingüística, en todo país subsahárico se hablan entre 10 y 100 lenguas” (Patiño Rosselli, 2002: 111).

A pesar de la variedad lingüística, para los africanos [...] “la necesidad de propiciar situaciones de contacto lingüístico no se hace esperar y surgen desde allí alternativas de relación [...] con el fin de edificar estrategias comunicativas conocidas por el grupo y desconocidas para los opresores” (Simarra Obeso, *La lengua palenquera...*, pág. 83). Había un propósito claro, el acercamiento entre ellos a través de cualquier forma de lenguaje.

Cabe destacar que entre los colonizadores y los esclavizados tampoco había idioma en común, realidad que señala una tensa situación comunicativa, que invitaba a los que estaban en desventaja a aprender algunas formas propias del “amo” una vez que llegaban a tierra firme y se establecían en un lugar de trabajo. A tal fin, los esclavizados usaban formas simplificadas de la lengua de dominio (francés, portugués, español, etc.). Además de emplear sus idiomas ancestrales, hacían uso de la lengua criolla de San Tomé, utilizada como lengua de contacto por los africanos provenientes de las diferentes etnias. En el caso de los “amos”, estos debieron ensayar formas de acercamiento que les permitieran ser comprendidos por sus esclavizados: para comunicarse con los negros, los blancos se servían de un español simplificado que el padre Alonso llama “nuestra lengua española corrupta”. Este procedimiento de “utilizar un cuasi-español para la comunicación con los esclavos se registra también en otros sitios del imperio español” (Patiño Rosselli, 2002: 112). Y para los procesos de evangelización se recomendaba simplificar el idioma a efectos de hacer más comprensible la doctrina. A propósito de lo anterior, Laviña recoge un dato según el

6. Ver “Criollística afrocolombiana” de Marianne Dieck, disponible en <www.lablaa.org/blaavirtual/geografia/afro/criollis.htm>.



cual un miembro de la iglesia les aconseja a los evangelizadores que “no utilizen ni tiempos ni concordancia para facilitar a los esclavos la comprensión de la doctrina” (Laviña, 1991: 25).

La estrategia de separación trajo consigo un espacio de encuentro multicultural y lingüístico que se reflejaría posteriormente en las distintas huellas de africanía estampadas en muchas de las concepciones, prácticas sagradas, lenguas étnicas y vocabulario de algunas comunidades del Caribe.

A pesar del interés por resistir los avatares de la esclavización, el patrimonio lingüístico de los africanos se extinguió en el nuevo territorio, fue abandonado “a favor de las nuevas lenguas criollas, unas veces (casos del Archipiélago y de San Basilio de Palenque en Colombia), y otras veces para adoptar el idioma metropolitano (casos de Cuba, Santo Domingo, Puerto Rico, Costa Pacífica Colombiana, etcétera)” (Laviña, 1991: 112). Esta referencia a las lenguas criollas nos regala pistas sobre la posible formación de la lengua palenquera.

Las lenguas criollas y sus conexiones con la lengua palenquera

El encuentro multicultural y lingüístico producto del comercio esclavista propició entre africanos la creación de nuevas formas de lenguaje tanto en Europa como en sus colonias:

Se trata de las variedades de contacto que surgieron en África Occidental como resultado de las relaciones entre europeos y africanos, de manera que los esclavos que llegaron al Nuevo Mundo nos sólo hablaban sus idiomas ancestrales sino que algunos o muchos de ellos también manejaban unos de esos códigos, que habían aprendido en los centros y factorías de la trata en el suelo africano. [...] el más antiguo de esos códigos de contacto fue un pidgin afro-portugués que se empleó durante la mitad del siglo XV en África Occidental, en donde habían importantes centros del comercio portugués como Cacheu, actualmente en Guinea Bissau, Mina, en Ghana y San Tomé (Laviña, 1991: 112).

Y también se hablaban lenguas ancestrales: “En Cartagena de Indias en la primera mitad del siglo XVII se hablaban más de setenta

idiomas africanos, según el testimonio del mencionado religioso Alonso de Sandoval [...]”. Tal como afirmamos anteriormente, “entre la población de origen africano se empleaba, además de los numerosos idiomas ancestrales, la lengua criolla de San Tomé, que era el habla materna para los esclavos provenientes de esa isla y funcionaba también como ‘lengua franca’ entre negros de diferentes etnias” (Laviña, 1991: 112).

Como se puede deducir, estas variedades lingüísticas denominadas “criollas” tienen su génesis en la necesidad de comunicación que experimentan grupos humanos de idioma diferente que entran en contacto por diversas razones. Como solución a este problema surgen, en muchos casos, “los códigos rudimentarios llamados pidgins, instrumentos auxiliares de comunicación que no tienen las riquezas de recursos lingüísticos ni la plenitud de funciones sociales de las lenguas normales” (Patiño Rosselli, 2000).

De acuerdo con numerosos estudios, estas lenguas surgidas en situaciones como la trata esclavista, entre otras, son consideradas como lenguas vehiculares de intercambio lingüístico ante eventualidades de comunicación, limitadas estructuralmente, pero con la posibilidad de dinamizar relaciones lingüísticas específicas entre hablantes con intereses comunes:

Normalmente no es posible la comprensión mutua entre el pidgin y el idioma completo. En circunstancias más frecuentes, el pidgin se deriva del idioma del grupo dominante –la lengua de los amos de una población esclavista, la lengua de la potencia colonial en un mercado políglota asiático o africano, etcétera–. Este lenguaje reducido –que carece de toda inflexión, conjugación, concordancia, y complejidad sintáctica– es adoptado por los miembros de distintos grupos lingüísticos para facilitar la comunicación básica entre sí. En algunas regiones, por ejemplo la costa occidental de África, las ciudades de Nueva Guinea y las islas de Polinesia, un pidgin puede existir al lado de las lenguas nativas por muchas generaciones (Lipski, págs. 1-2).

Este código de contacto tendrá por necesidad las siguientes características generales: 1) ser mixto, al formarse con elementos de lenguas participantes; 2) ser

instrumento auxiliar para todos los grupos y para ninguno un idioma nativo; 3) ser muy limitado en cuanto a sus funciones comunicativas; y 4) ser muy reducido y esquemático en sus recursos lingüísticos (fonología, gramática y léxico) (Patiño Rosselli, 2000: 123).

Con el proceso de esclavización, [...] la interculturalidad atendió a las estrategias de los traficantes de africanos de separar, en los navíos y en las factorías, a quienes provenían de una misma etnia. Previendo brotes de amotinamiento, propiciaban la división, con el objetivo de impedir cualquier tentativa de sublevación.

Estas lenguas de contacto que no son consideradas lenguas nativas de ningún grupo étnico, al arraigarse y al hacerse visibles en una comunidad específica, pueden llegar a convertirse en las lenguas nativas. En ellas se evidencia la expansión considerable de léxico, y evolucionan a estructuras sintácticas más complejas y elaboradas. A este tipo de lenguas se las suele llamar criollas, precisando que “surgen típicamente cuando un pidgin llega a ser lengua nativa, por ejemplo, cuando es adquirido por niños cuyos padres no tienen una lengua en común que no sea un pidgin reducido. Los niños –así como los adultos que conocen profundamente el pidgin– transforman este lenguaje reducido en un idioma completo, expandiendo las bases sintácticas, inventando nuevas combinaciones léxicas, y convirtiendo una colección de elementos sueltos y caóticos en un sistema coherente y eficiente”⁷.

En términos de su construcción cognitivo-comunicativa, los criollos se convierten en una evidencia representativa de toda una disposición para el aprendizaje con su respectiva puesta en ejecución, de una actitud de asimilación, apropiación y recontextualización de las propuestas elaboradas por el colectivo, es decir, una experiencia de resistencia. En ese sentido Chauderson considera “a los criollos como lenguas autónomas, nacidas en las hablas no normativas de los colonos europeos de aquel entonces, e insiste con razón sobre la poca influencia de los sustratos lingüísticos de los locutores”⁸.

Algunos vernáculos se resisten

a desaparecer, alimentándose y resignificándose en forma permanente; otros, por el contrario conviven en situación de diglosia⁹ con respecto a la lengua dominante (francés, español, portugués, inglés, etc.), mientras que algunos otros no sobreviven frente a la poca valoración a la que se ven sometidos por parte de los grupos dominantes en sus perspectivas de homogenización cultural y debido a la imposibilidad del grupo de hacer de ellos discursos de resistencia étnica.

Según De Granda, referenciado por Patiño, el palenquero tiene relación con los criollos que en la actualidad se hablan en las islas de San Tomé y Annobom en África Occidental (Golfo de Guinea). También afirma que el palenquero se formó a partir de esas hablas criollas, estrechamente relacionadas entre sí por su carácter lusitano-bantú¹⁰, las cuales habrían sido llevadas a las islas por los esclavos bantúes, provenientes del Congo y norte de Angola, que las colonizaron en tiempos de la preeminencia portuguesa.

De este modo, enmarcamos a la lengua de los de San Basilio en el contexto de las lenguas criollas por la historia asociada a la realidad de la población, esto es, el hecho de que sus pobladores sean descendientes de africanos que llegaron a Cartagena en el período de la trata esclavista, hombres y mujeres negras que se fugaron hacia lugares inaccesibles en el departamento de Bolívar y que en estos espacios construyeron formas de convivencia alrededor de sus referencias culturales ancestrales.

La lengua en el contexto cultural palenquero

Las lenguas son organismos vivos y dinámicos que se recrean en forma permanente en las experiencias e intercambios comunicativos de sus hablantes. Como constructos humanos “son síntoma y parte de las vidas de los pueblos, a la vez que son instrumentos de comunicación y de representación del mundo” (Duranti, 2000: 8).

La lengua palenquera se constituye en una experiencia cosmovisionaria, a través de su uso cotidiano se transmiten y construyen maneras de ser, sentir e interpretar las realidades propias de una comunidad que aún mantiene sus legados ancestrales,

7. En este aparte se nos explica cómo un elemento rudimentario como el Pidgin puede transformarse en una construcción gramatical compleja y más elaborada.

8. En este texto, Moñino hace referencia a la idea de Chauderson relativa a la originalidad de los criollos con respecto a su génesis (Yves Moñino, *Convergencias lingüísticas iberocongolesas en el palenquero. ¿Integrarse a la sociedad mayoritaria o distinguirse de ella?*).

9. En lingüística, el concepto de diglosia refiere a una situación en la cual, al interior de una comunidad, se hablan dos variedades de lengua: una de ellas es la lengua que goza de mayor uso y prestigio entre sus hablantes, mientras que la otra, aun cuando también es usada, se restringe a contextos específicos.

10. Cuando hablamos de lusitano bantú, nos referimos a la descendencia africana y a la familia lingüística bantú.

evidenciados en las dinámicas de uso de sus hablantes y en la gran gama de prácticas tradicionales que aún perviven (Dossier, 2004: 27).

“La lengua”, como la llaman sus hablantes, se encuentra presente en las distintas actividades, para hablar del monte, del arroyo, de la casa, de los peinados. En fin, concurren las diferentes creaciones de los hablantes palenqueros. Muestra de ello lo constituyen canciones como la siguiente.

Má Mbluja

*I á kuchá un jarana,
á yá tra koláo.
Má mbluja kumendo un pelo maláo (bis)
I á prundalo ke bo á ta kumé (bis)
Éle á kontetá mi é guangalelé (bis)
ai, guangalelé, guangalelé (bis)
ai, guangaleléee, guangaleléee
Mbluja ku kumina á chupá monasito(bis)
ai, jue ri Palenge, soy hombresito(bis)
ay, soy hombresito, soy hombresito
soy hombresito, soy hombresito
Mbluja ku kumina bo ri ronde jue,
ai, jue ri Palenge seresesé,
ai, seresesé, ai, seresesé (bis).*

Interpretada por el cantautor Justo Valdez, en esta canción se recrean experiencias conectadas con las creencias y concepciones de la comunidad, y es a través del lenguaje que estas experiencias son compartidas con el resto de sus miembros.

Asimismo, la melodía que presentamos a continuación de cuenta de las posibilidades comunicativas que se desarrollan al referenciar ideas de la cotidianidad.

Miní Ku Suto

*O lala, jundá ku yo,
o lala, jundá ku yo.
Majaná mi kuchá,
sin chamukina
miní á surungia
ma kapuchichimanga,
ta jutá tiela suto.
Suto á ten ke sendá kumo ri ayá
ri tiela gande, kumo Mandela
minino, agué á kuchá,
pa un miní maana á yolá.
Majaná, paleno oreja, kapuchi ta jutá
poné po kuenda po ke suto tan kelá sinná
To suto, to suto, to jundo.
Ay, minino jundeno, i yuleno suto memo,*

*í á kelé kumé ku bo, kumo numano, kumo numano,
é pa jundá ya, miní á jundá ya (bis)*

Estas muestras de habla evidencian una marcada relación entre lengua y cultura, así como también lo advertimos en el Texto N° 39, extraído del léxico de la lengua palenquera, correspondiente al uso en contexto de habla palenquera: “*Ñingotá pa bo kujé kotea ke ta lendro monde. Bo ten ke relia pa topálo. Kuandí suto ke topálo suto ten ke ngisá akí lendro monde. I sé kumé nú kumina lo ke I memo sé asé*” [Ñi_gotá pabó kujé kotéa ketá léndro mónde botén kereliá patopálo kwándi suto ketopálo suto te_ke _gisá akí léndro mónde í sé kumé nú kumina lóke í memo seasé] (Simarra Obeso, 2008: 157).

Otra muestra de las posibilidades creativas de la lengua corresponde al campo semántico, relacionado con los términos asociados con los sentimientos.

É kusa lo ke suto sé sindí po uto jende
[ekúsa loké suto sé sindí puto jénde]

Kelé, verb, [kelé,], querer, desear, amar.
Ejemplo: *Suto á kelé pa to má guarumá miní a konosé kutura lo ke suto ten akí Palenge.*

[suto kelé pató maguarumá miní akonosé kutúra loké suto ten akí palé_ge]
Nosotros queremos que todas las personas foráneas vengan a conocer sobre la cultura que tenemos en Palenque.

Sindí, verb, [sindí], sentir.
Ejemplo: *Mae ané á lungá, á pesé keningunito á sindí changaina ajeno.*
[máe ané á lu_gá i á pesé ke ni_guníto a sindí cha_gaína ajéno]
La madre de ellos murió y parece que ninguno está melancólico, triste por la pobre señora.

Ngutá, verb, [_gutá], gustar.
Ejemplo: *Moná mi ngutao sobbé chicha ku nduse nú.*
[monamí _gutáo sobbé chicha kundúse nú]
A mi hijo no le gusta tomar chicha endulzada.

Arí, verb, [arí], reír.
Ejemplo: *Suto a arí ri e kuendo.*
[suto arí rí é kwéndo]
Nosotros nos reímos de esa broma.

Como hemos señalado, el patrimonio lingüístico de San Basilio se nutre con las vivencias y experiencias que a diario construyen sus pobladores. Esto ha permitido que, a pesar de la dura realidad a que se enfrentan los grupos minoritarios, se conserven sus prácticas ancestrales, su patrimonio oral e inmaterial. La lengua de palenque es una experiencia de resistencia, de lucha y de tenacidad del pueblo palenquero.

Bibliografía

De Friedemann, Nina S. et al. *Lengua y sociedad en el palenque de San Basilio*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1983.

Duranti, Alessandro. *Antropología lingüística*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Hernández Cassiani, Rubén et al. *Palenque: historia libertaria, cultura y tradición*. 2008.

Laviña, Javier. "Iglesias y esclavitud en Cuba". *América Negra*, N° 1. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1991.

Lipski, John M. *Las lenguas criollas (afro)ibéricas: estado de la cuestión*. Pensilvania, Universidad del Estado de Pensilvania.

Moñino, Yves. "Herencias africanas en la lengua del palenque de San Basilio". Seminario Internacional, Universidad de Cartagena, Cartagena, 1996.

Moñino, Yves. "Palenque, la terre d'ici c'est comme l'Afrique". En Singh, Patrick; Clanet, Patric y Molino, Julien. *Palenque de San Basilio*. Pézenas, Éditions Domens, 1998.

Moñino, Yves. "Convergencias lingüísticas iberocongolesas en palenquero: ¿integrarse a la sociedad mayoritaria o distinguirse de ella?". En Mihatsch, W. y Sokol, M. (eds.). *Lenguas en contacto en el Caribe y más allá*. Frankfurt, Peter Lang, 2007.

Patiño Rosselli, Carlos et al. "Una mirada al criollo palenquero". *Estudios sobre español de América y lingüística afroamericana*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1989.

Patiño Rosselli, Carlos. *Sobre etnolingüística y otros temas*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 2000.

Patiño Rosselli, Carlos. "Historia y sociedad en la génesis de las lenguas criollas". *Revista de Estudios Sociales*, N° 13. Bogotá, Universidad de los Andes, 2002.

Simarra Obeso, Rutsely et al. *Lengua ri palenge. Jende suto ta chitía. Léxico de lengua palenquera*. Cartagena, Ed. Instituto de Educación e Investigación Manuel Zapata Olivilla, 2008.

Simarra Obeso, Rutsely. "La lengua palenquera: una experiencia cosmovisionaria, significativa y creativa de los palenqueros descendientes de la diáspora africana en Colombia".



Estudio cultural de los vocablos y expresiones que hacen particular el habla de los afrochoteños: punto de vista como profesora de inglés

Olga Maldonado*

Desde el año 2000, trabajo como profesora de idioma inglés en el Colegio Nacional 19 de Noviembre, ubicado en la comunidad La Concepción, cantón Mira, provincia del Carchi, Ecuador. La comunidad está geográficamente situada en la Zona Ancestral del Valle del Chota-Salinas-La Concepción, y forma parte del gran valle interandino ecuatoriano, denominado también Chota-Mira, debido al río que lo atraviesa de oriente a occidente rumbo al Pacífico, donde desemboca en el territorio Colombiano.

En este contexto geográfico se ubican comunidades pobladas por personas de origen africano que fueron traídas a la fuerza por los jesuitas de la orden religiosa de la Compañía de Jesús para realizar trabajos agrícolas y desempeñarse en la producción de algodón, maíz, ají. A la llegada de los españoles, en el siglo XVI, se introdujeron también productos de Castilla, como los olivos y la vid. En los siglos XVII y XVIII predominó la producción de caña de azúcar. En este espacios también se recrea la cultura de las/los afrochoteñas/os, como es el caso del habla, que se caracteriza por utilizar vocablos que la hacen diferente al español refinado que se habla en el Ecuador.

Vocablos y expresiones que hacen particular el habla de los afrochoteños

Haciendo un primer rastreo de los vocablos y expresiones afros, contamos con un sinnúmero de ejemplos: Juelle-rápido; aguaitar-esperar, espiar; aljuero-agujero; cariucho-menestra; pipiango-salsa; mano e mono-sopa de camote con fréjol; bochinche-chisme, cuento; guandero-mentiroso, cuentista; defeitoso-alcanzado, que tiene hambre, come, come y no se llena; magulli-no, empanturrar-embarrar, jallar; jallaú-encontrar, unido a esto el dialecto al entonar estas palabras.

Me es muy grato, como profesora afrochoteña¹¹, realizar un trabajo encaminado a recuperar la memoria colectiva en nuestra gente, a través del uso de los vocablos y expresiones particulares del habla de los afrochoteños, tomando en cuenta que la tradición oral en las comunidades negras siempre ha sido la manera principal de mantener la cultura y el conocimiento. En este mismo sentido, el propósito de esta reflexión es contribuir a reafirmar la identidad del afrochoteño, en particular, y del afroecuatoriano, en general, y, por qué no, de los afroandinos y afroamericanos. Así, en el caso de los afrochoteños, buscamos favorecer posibilidades para el diálogo etnoeducativo como una herramienta hacia la interculturalidad.

En este contexto, este trabajo apunta a fortalecer los procesos etnoeducativos que lleva adelante la Comisión de Etnoeducación¹², así como también a documentar y recuperar algunas expresiones dialécticas que hacen particular el habla del pueblo afrochoteño. En este sentido, este documento podría ser considerado como material didáctico para los niños y jóvenes en el proyecto etnoeducativo que estamos impulsando en las comunidades negras de la cuenca Chota-Mira. Me parece importante resaltar que estos conocimientos son orales y forman parte de la vida cotidiana de las personas mayores, los dueños de los saberes ancestrales y los encargados de la transmisión oral.

En esta perspectiva, al realizar este trabajo pretendo despertar, en la población afro de Imbabura y Carchi, pasiones dormidas por el olvido ante la presencia de la globalización que nos envuelve en un mundo lleno de ilusiones; ilusiones que sacan de la realidad a la gente de las comunidades, confundida por la presencia de muchos factores propios de la confusa

* Profesora afrochoteña. Miembro de la Comisión de Etnoeducación de Ecuador [Ecuador]

11. Afrochoteño/a: denominación que se da a la gente negra que vive en el norte de la provincia de Imbabura, sector del Valle del Chota a orillas del río del mismo nombre, y en parte de la provincia del Carchi, Cuenca del Río Mira, a orillas del mismo río.

12. La Comisión de Etnoeducación está conformada por un grupo de intelectuales académicos que trabajamos por encontrar nuestra verdadera historia "casa adentro", para luego ir "casa afuera". Esta comisión la integran: Jorge Espinoza, Barbarita Lara, Olga Maldonado, Alicia Muñoz e Iván Pavón (coordinador).

modernización. Sin embargo, actualmente se presenta una época propicia, a nivel social, político y educativo, para motivar el fortalecimiento de los conocimientos propios de la comunidad.

Como parte de la Comisión de Etnoeducación, mi interés es, desde el punto de vista social, revivir el uso cotidiano de los vocablos. Desafortunadamente, en este contexto se presentan algunos inconvenientes –que mencionaré más adelante– que afectan la supervivencia de los vocablos en la comunidad, ya que son los mayores los únicos que, en ocasiones, hacen uso de estos vocablos. Los jóvenes, principalmente los que se quedan y no migran a las ciudades, los utilizan muy poco. No pretendo poner una camisa de fuerza para imponer la utilización de estos vocablos. Se trata, en cambio, de lograr que quienes migran, al regresar a la comunidad, recuerden estos vocablos y los utilicen. Se trata de impulsar el mantenimiento de las costumbres de antes, que son el legado de nuestros mayores.

En sí, el propósito no es lingüístico, sino cultural y educacional. Se trata de estudiar la función que desempeñan estas palabras en la memoria colectiva, al hacer una recopilación histórica e incluirlas como material de discusión dentro de un módulo de etnoeducación encaminado a plantear nuevos cambios en los afroecuatorianos y a formar seres humanos capaces de enfrentar los retos que se presenten en su convivir diario. Como dice Du Boise, esta es una propuesta “para la vida”.

Un dato muy importante¹³ refiere a que existen algunos vocablos que tienen origen en el idioma de los pastos, el quechua y la lengua castellana. En cuanto a la influencia del idioma pasto, se relaciona con el hecho de que la provincia del Carchi otrora perteneció a la Confederación de los Pastos. Nos encontramos al norte, de allí que existen muchas palabras que hasta en la actualidad son utilizadas, por ejemplo: lluspir, chilpir, escudilla, pilche, chuspa, zango, entre otras. En lo que se refiere a la influencia del quechua en la forma de hablar de los afrochoteños, compartimos algunos vocablos como: tulpa, chaulli, chicha y otros. También, actividades como la agricultura y, por ende, el idioma, ya que llegamos a sus tierras. Desde ese entonces la convivencia con los indígenas se convirtió en un diario compartir,

respetando y compartiendo en ocasiones las diferencias culturales de las dos etnias en el Ecuador.

Para entender el vocabulario fue necesaria la conversación con la gente. Me refiero a comer juntos, realizar las labores del hogar juntos, caminar a la chacra y trabajar con ellos, estar presentes en sus fiestas parroquiales, incluso viajar en el mismo medio de transporte que ellos utilizan a diario para salir a la ciudad a hacer las compras y satisfacer otras necesidades. En un inicio había pensado en una entrevista con los mayores de 50 años, pero luego comprendí que también era necesario conversar con los más pequeños, tomando en cuenta que son los hijos de los que no migran los que utilizan los vocablos en su hablar cotidiano. Estos diálogos se desarrollaron aprovechando los intersticios que se presentaron en el Colegio 19 de Noviembre, en el cual me desempeñé como maestra, con los estudiantes de octavo y noveno año de educación básica.

He comprobado que los que salen, en algún momento, sienten la necesidad de utilizar los choteñismos¹⁴, tal vez no afuera, pero sí en presencia su gente, en sus casas, en la calle y hasta en los trabajos.

Por lo tanto, un trabajo de esta naturaleza apunta a documentar y recuperar algunas expresiones dialectales que hacen particular el habla de los pobladores de estas comunidades. En este sentido, pienso que sería un aporte importante motivar a los pocos profesionales afros a dejar de lado los tabúes y estereotipos que se tejen a su alrededor para poder escribir nuestras propias experiencias, tomando en cuenta que los pocos textos que existen sobre afros son escritos por personas no negras y que existe un número limitado de textos escritos por afroesmeraldeños.

De allí que me parece interesante documentar algunos de los vocablos y expresiones que hacen particular el habla de los afrochoteños desde adentro de la comunidad. En esta reflexión, y como parte del trabajo que estoy realizando, hago un análisis de los estudios que se han dado sobre el tema, al hacer una recopilación de décimas y cuentos afroesmeraldeños realizados por escritores como Laura Hidalgo y Juan García Salazar. Siguiendo con esta reflexión, intento provocar otros pensamientos en la población afro de la

13. Información que obtuve en un intercambio de ideas con la Lic. Elvira Pozo, profesora de Lenguaje y Comunicación del Colegio “19 de Noviembre”, oriunda de San Gabriel, provincia del Carchi.
14. Choteñismos: expresiones y vocablos que se utilizan en el Valle del Chota, Cuenca del Río Mira.

Zona Ancestral del Valle del Chota-Salinas-La Concepción¹⁵, en el sentido de analizar el “habla”, los “vocablos y expresiones” que nos caracterizan como afrochoteños en el Ecuador. Con todas estas manifestaciones, me viene a la mente que es necesario incluir en el estudio académico de los pueblos afroecuatorianos, particularmente de los afrochoteños, las formas particulares del habla del afro, dentro de un marco más amplio que explique cómo estos pueblos son vistos y entendidos por la otredad.

Análisis de algunos estudios realizados sobre el tema

Varios son los estudios que se han hecho en cuanto a la recopilación y análisis socio-literario de décimas esmeraldeñas, realizados por autores como Laura Hidalgo Alzadora y Juan García Salazar, entre otros, que han dedicado sus estudios al rescate de lo que es la poesía negra popular en la provincia de Esmeraldas, en lo que respecta al Ecuador. También contamos con estudios en otros países como Perú, Venezuela y Colombia. En síntesis, podríamos decir que estos estudios han hecho más visible al pueblo afro y a sus expresiones culturales, que se manifiestan en la música, la danza y la poesía, poco conocida y estudiada hasta hoy. Según Hidalgo,

[...] la poesía anónima y de transmisión oral es muy rica, y tiene como formas difundidas la “Décima” y la “Copla”. Hay también otros textos en versos que los menores cantan acompañados de instrumentos musicales en los ritmos del “Currulao”, el “Chigualo”, el “Arrullo” y el “Alabado”. Entre otras formas, la “Décima” nos parece muy significativa.

Este es el sentir de quienes se han interesado en la recopilación de las décimas. En este mismo contexto, se han realizado estudios, así como recopilaciones de poemas, poesías, cantos, rezos, alabanzas en América Latina. Uno de los mayores exponentes de estos estudios es Moreno Friginals, que hace un análisis literario y lingüístico de la literatura oral y escrita en lo que se refiere al pueblo afroandino. De hecho, con base en las investigaciones conocidas, es posible afirmar que la huella de la literatura oral es fuerte y manifiesta en algunos países, y más débil en aquellos donde la densidad demográfica africana fue menor.

La realidad ecuatoriana es distinta. Como describí anteriormente, se han recopilado décimas para analizarlas en forma literaria y documentarlas. En este sentido, en lo que se refiere a la Zona Ancestral del Valle del Chota-Salinas-La Concepción, no hay escritos sobre su literatura. Se puede hablar de cantos religiosos, música bomba interpretada por grupos musicales acompañados de instrumentos de percusión, como la bamba, que expresan el sentir de un pueblo lleno de dolor, de amor, sentimientos que se dan en el vivir cotidiano.

No se puede negar que en los últimos años varios escritores se han dedicado a hacer estudios antropológicos, socioculturales y literarios en lo que se refiere a la lengua y formas de hablar, así como estudios de sus orígenes. El objetivo de esta primera investigación contribuye a dar un paso importante en el intento de documentar algunos vocablos que hacen particular el habla de los afrochoteños. Este estudio es un referente para el fortalecimiento de la identidad cultural en el contexto en el cual nos desenvolvemos.

En los últimos años, el lingüista Jhon Limsk ha hecho estudios lingüísticos en algunos países de latinoamérica como Bolivia, Perú, Uruguay, incluido Ecuador y particularmente el Valle Ancestral Chota-Salinas-La Concepción y Gualupe, en los que desarrolla un estudio lingüístico de las formas de habla local.

El “habla”: expresiones y vocablos

Según Fanon, “hablar es existir absolutamente para el otro. El negro tiene dos dimensiones. Una con sus congéneres, la otra con el blanco. Un negro se comporta en forma distinta con un blanco y con otro negro”.

Los sectores de la Zona Ancestral del Valle del Chota-Salinas-La Concepción tienen diferente forma de hablar y expresar sus opiniones e inquietudes en las conversaciones de la vida diaria; incluso el acento de voz y el dialecto varían de un lugar a otro. En las comunidades, los pobladores dicen que hay sectores donde son más entonados que en otros; por ejemplo, los habitantes de la comunidad de La Loma son más entonados que los habitantes del centro de la parroquia y de otros lugares como Santa Ana, Cabuyal.

15. Zona Ancestral del Valle del Chota-Salinas-La Concepción. Nuevo discurso afro que se dio por primera vez el 6 de octubre en el Salón de la Municipalidad de Pichincha, después de la marcha que se realizó hacia el Congreso Nacional y luego al Palacio de Carondelet para solicitar se dé la ejecución de los Derechos del Pueblo Negro, que estuvo a cargo del antropólogo afro José Chala Cruz.

En el mismo sentido, hay diferencias entre la cuenca baja del Río Chota-Mira y otros lugares del Valle del Chota que se encuentran en la provincia de Imbabura.

Estos cambios o diferencias se han producido especialmente con la migración a las grandes ciudades, particularmente a la capital, Quito. Es decir, las transformaciones se producen con la migración fuera de la comunidad, ya que en la ciudad se dan grandes cambios, especialmente en el acento y el tono de voz y en su forma de hablar “refinada”, expresión que usan los de la comunidad para denominar a los que viven en la ciudad. Los migrantes que regresan llegan a la comunidad hablando diferente, con el idioma blanqueado.

Desde este contexto, los encuentros y reuniones entre miembros de la comunidad que se producen en la ciudad han servido para volver a hablar en su forma original. A mi modo de ver y de sentir, considero que hay necesidad de hacer un rescate cultural en la comunidad. La filosofía, la religión y las artes son variables que influyen sobre la vida práctica y enriquecen éticamente a los seres humanos para ser personas de bien.

Porejemplo, el *ai*, *vamo pa dimo*, *pa q’* es una expresión que denota alegría en una fiesta en la cual se disfruta plácidamente. Para muchos, esta frase no tiene sentido literario ni expresivo; para el afrochoteño, es una forma de expresar estados de ánimo como alegría, preocupación, sorpresa o dolor. “El negro mientras más cerca del blanco esté es mejor”: desafortunadamente, esta es la respuesta que algunas personas dan cuando se refieren a la forma de hablar de los afrochoteños.

Con mucha preocupación añado que los profesores que impartimos conocimientos en el lugar controlamos la forma propia del habla, el español local¹⁶, como lo he denominado. Esto ocurre en el momento de usar el habla en el aula, cuando a los estudiantes se los corrige con el fin de que pronuncien bien las palabras, como, por ejemplo, *moraú*, *colocaú*, *helaú*, *compraú*, *cantaú* [morado, colorado, helado, comprado, cantado], entre otras, sin respetar el dialecto de los sectores. A esto se suma el hecho de que, por naturaleza, el negro grita al hablar, y por eso se dice que es bravo y grosero. Pero no es así, se trata de particularidades

de su tono de voz fuerte y, por ende, su forma de ser un poco agresiva. Me atrevo a pensar en su comportamiento agresivo en ocasiones, quizás a la defensiva por las discriminaciones y el maltrato del cual fue objeto en tiempos de la colonia.

Vocablos que se utilizan en el habla de los afrochoteños

Chacana [camilla]

Camilla improvisada, hecha de dos palos largos en forma vertical, atravesada por palos pequeños.

Por lo general, a esta camilla (chacana) se la recubría con hojas de plátano o se le ponía una estera. Se la utilizaba para enterrar a los muertos, ya que en esa época no había ataúdes o, dependiendo de la clase social del muerto, había un solo cajón de madera que utilizaban para llevarlo hasta el cementerio. En cambio, de la chacana hacían uso todas las clases sociales, por comodidad, ya que se encontraba en lugares lejanos en los que tenían que sepultar a sus difuntos. También se la utilizaba para transportar a los enfermos graves de un lugar a otro.

Juelle, huelle [rápido]

Por lo general, en el valle la letra H es reemplazada y la pronuncian como J. Esta palabra la utilizaban para decir que alguien vino o se fue rápido; o cuando se encargaba una encomienda. Ejemplo: “Vaya a traer el mandado de donde la vecina pero a juelle”; “Viene de la chagra con las yucas pero a juelle”.

Aguaitando [esperar, esperar]

Se decía: “Anoche le encontré a Don Juan en el zaguán de la vecina aguaitando en la casa de María”.

Otros ejemplos con esta palabra: “Pasé toda la tarde aguaitando en su casa y no llegó rápido”.

Vaho [vapor, humo caliente]

Ejemplos: “Al destapar las ollas, cuando están hirviendo, hay que hacerlo con cuidado porque el vaho quema”.

“Para la gripe fuerte es muy bueno recibir vaho de agua de eucalipto hervido”.

“En las mañanas al despertarnos, cuando está haciendo mucho frío siempre nos sale un vaho calentito cuando conversamos”.

16. Español local: denominación que empleo para referirme a las “expresiones y vocablos” que hacen particular el habla de los afrochoteños.

Lisonjera/o [hablador, charlatán]

Es una persona a la que le gusta conversar mucho pero siempre alabando a los demás; son pocas las personas que tienen esta habilidad de ser charlatanes, lisonjeros. Además hay hombres con una facilidad increíble para enamorar, para convencer a su pareja. En nuestro medio, que es el Valle del Chota, los llamamos lisonjeros.

Pinganilla [alto]

Esta palabra la utilizábamos y utilizamos para referirnos a que un pantalón está alto, arriba de los tobillos, o a que se ven los zapatos. Por ejemplo, decíamos: “Don Manuel se ha puesto un calzón pinganilla”.

Ahora llaman “pescadores” a los pantalones altos. El calzón pinganilla se usa más para referir a los pantalones altos de los hombres, también conocido como calzón salta-charcos o pasa-río.

Pellejo [cuero de gente o de animal]

En el Valle se consume mucha carne de cerdo. Siempre que matan al cerdo, es típico chamuscarlo (quemarlo) para consumir su pellejo.

El pellejo es preparado en sopa, el típico sancocho, o con papas y maní, o simplemente solo, con sal.

Para referir a la piel de la gente, por lo general se dice o se decía, por ejemplo: “Tengo unos granitos en el pellejo”, “Me duele el pellejo” o “Me rasqué el pellejo y me lastimé”.

Chaulli [chagualquero, camas de chagualquero]

Se le decía chaulli al chagualquero, planta que crece en las zonas calientes, de la cual sale un palo largo que llega a medir hasta 30 metros. Estos chaulli (palos) se utilizan para los tumbados de las casas y también para hacer camas. Como no había clavos, se usaban las espinas del árbol de espino. Las paredes de las casas se cubrían con esteras y se prendían con las espinas. A manera de armario, se suspendía una soga a lo largo del cuarto para colgar la ropa de todos. Esta ropa quedaba ahumada de humo de la tulpa, ya que se hacía todo en un solo cuarto. Esta historia salió al recordar el chaulli.

Cullo guagua [hijo de quién]

Cuando no conocían a un niño o joven, en vez de preguntarle hijo de quién es, se le decía cullo guagua sos; principalmente las personas mayores preguntaban a los niños o jóvenes. Por ejemplo: “Cullo guagua sos, hijo de nora Erlinda Méndez con Marco Padilla”.

Cullo también se les decía y se les dice a los jóvenes chiquitos que no se desarrollan mucho y se quedan pequeños; los denominan con ese apodo.

Carrasposo [áspero]

Se emplea para referirse a las personas que tienen la piel áspera: “En verano los negros nos hacemos carrasposos por el clima”.

En la clasificación de las clases sociales, dentro de los negros, hay negros más carrasposos que otros; de ahí sale la finura de los negros, según la textura de la piel. Lo carrasposo se mide según el individuo y el lugar de procedencia.

Carate [hongo]

El carate es un hongo que sale en la piel, en el cuerpo o en el cuero cabelludo. Esta situación se da por razones de salud. Como anécdota, en el mes de marzo, leyendo un documento del siglo XVII en el archivo nacional, descubrimos que el Dr. Eugenio de Santa Cruz Espejo extendió un certificado médico a favor de un esclavo por tener carate en su cabeza.

El carate también es tomado como una forma discriminatoria hacia la persona que posee este hongo. Por lo general, el carate sale en la cabeza.

Mala medra [flaco/a, enfermo]

A las personas flacas y enfermas, personas que nacen desnutridas por naturaleza, se les decía: “Este guagua o este joven es de mala medra, no se engorda”.

Magulli [no]

Se trata de un no rotundo expresado para no aceptar algo con lo que no se está de acuerdo. Esta palabra generalmente la utilizan los niños y los jóvenes, cuando se portan de forma rebelde y no quieren hacer los mandados, o cuando están jugando. Por ejemplo: si uno de ellos dice “Préstame tu bola”, si no quiere prestarla

le contesta “Magulli”. O “Acompáñame a la chagra”, “Magulli”. Cuando se jugaba a las escondidas y se mandaba a alguien a esconderse en otro lugar, si no quería ir solo decía “Magulli no voy”, “Magulli yo no hago”, “Magulli yo no digo”. Es una palabra que expresa negación, una forma tajante de negar, un no rotundo.

Chamuscado [quemar]

“Aticen la candela, el fuego está muy alto, se van a chamuscar los camotes”.

Antes y hoy en día, en ocasiones, se consume mucho el camote, la yuca o la papa asada. Cuando se trabaja en las huertas, se hace un fogón, se saca la yuca o el camote de la tierra y enseguida se echa a la candela para asarlo y comerlo caliente. Con la papa es otro cuento: papa se tenía cuando se iba a cambiar la producción del valle al páramo, ahí se traían papas, se asaban en la casa en el fogón o se llevaban a la chacra para comer a la hora del hambre, cuidando que no se chamuscaran.

Aljuero [hueco, orificio]

Casi todas las casas del bareque tenían aljueros por el desgaste, o los niños jugando los hacían. Por vivir en el campo los ratones se encargaban de aljueriar las paredes de las casas. Estos aljueros eran inmediatamente tapados con lodo.

Las mujeres eran muy hábiles para zurcir los aljueros de los calzones de los hombres, porque utilizábamos la ropa zurcida para el trabajo.

Era y es muy importante que a las niñas recién nacidas se les hagan los aljueros en las orejas para ponerles los zarcillos¹⁷, una forma más de identificarlas como mujercitas.

Muñido [elegante]

Los negros somos muy muñidos por naturaleza. Es un piropo que se dice a los niños pequeñitos principalmente: “Qué muñido que es este, pero véalo usted”.

Mientras más cantidad de cachinas¹⁸ se hacían para una determinada fiesta, más muñida era, dependiendo de la clase social a la que pertenecían los participantes. Este término se utiliza más para los niños, es un halago de los papás para sus hijos pequeños.

Chape, chapá [ver]

Hoy en día se utiliza la palabra chape como adjetivo calificativo de los habitantes del centro de la parroquia la Concepción, ya que el estribillo de ellos en sus conversaciones es decir “Chape chape”. Recuerdo que cuando se viajaba en los camiones como lo hacíamos antes y veíamos algo, siempre decíamos “Chape, allá están los terrenos de Don Manuel”, como un ejemplo. “Chape, chape se da cuenta usted”, de ahí que se les llama chapes. Esta expresión se utiliza más en La Loma, Santa Ana y Concepción. “Elé chapa qué elegante esa, elé carajo”.

Elevado [distráido, curioso]

Son muy entretenidos los niños cuando se los manda a hacer algo, por ejemplo, a la tienda. Se les dice elevados, por eso no vienen rápido con el mandado. Esta palabra es muy común, todavía se la utiliza para describir o calificar a las personas que son distraídas. Aquí incluyo una anécdota personal. En algunas ocasiones en que mi mamá me mandaba a dejar algo al rancho¹⁹, siempre me quedaba jugando con los amigos y no llegaba pronto con el mandado. Entonces solían decir: “A este no hay cómo mandarle hacer los mandados porque es muy elevado, curioso y entretenido”.

A los niños, a la hora de la comida, también se les dice: “Deje de ser elevado y coma rápido, que a curiosos y elevados se quedan encantados y convertidos en estatuas de piedra, por eso no hay que ser elevados, hay que hacer rápido, rápido el mandado”.

Punzada [dolor]

“Tengo una punzada en el pulmón derecho que no me deja respirar”. “La punzada en el estómago me molesta mucho, voy a descansar”. La palabra refiere a un dolor insoportable que llega y pasa, un dolor ahogante.

Tiricia [hepatitis]

Es una especie de enfermedad. La gente que la padece se ponía amarilla, incluso se notaba la enfermedad en los ojos. Se curaban tomando leche de plátano orito directamente de la planta.

Antes eran más precavidos en cuanto a las enfermedades, apenas se veían que alguien tenía los ojos amarillos se le daba leche de plátano orito porque parecía que

17. Zarcillos son los adornos que cuelgan de las orejas. Antes sólo las mujeres llevaban estos adornos, pero con el pasar de los años y debido a la modernidad algunos hombres también los utilizan.

18. Cachina, ropa nueva. Se refiere a toda una mudada, que incluye el pañuelo de cabeza, los zapatos y toda la vestimenta.

19. Rancho es el centro del pueblo o la comunidad. Por lo general, había casas cerca de las chacras, alejadas del caserío.

tenía tirisia.

Perezosa [cansancio]

Cuando nos sentíamos con los brazos y decaídos no podíamos hacer nada, decíamos que estábamos con la perezosa. Para combatir este mal nos hacían amarrar el pulso con un pañuelo o un trapo, era un buen remedio.

Chinchoso [elegante]

“Qué bien chinchoso ese” se emplea para referirse a una persona elegante que lleva puesto algo nuevo (por lo general, cuando se tiene una ropa nueva se sale a la calle a lucir lo nuevo). La gente que ve a quien porta ropa nueva se pone alerta y se dirige a esa persona como chinchoso/a, o también la llaman detaloso/a. Por ejemplo: “Véanle a él qué chinchoso, chinchado la cachina nueva, ayer vino comprando y ya está chinchando”. Esta palabra se usa todavía.

Carache [enfermedad]

El carache es una enfermedad que hace granos, dejando ceniza²⁰ la piel de la persona que tiene esta enfermedad. Para sanarse hay que torcerle, o sea, hacerle tres veces ojitos al gallinazo: son creencias que se dan en el pueblo afro.

Estí [palabra que reemplaza a algunos verbos]

“Vaya a estí la casa está sucia” significa “Vaya a barrer, la casa está sucia”. “Andá a estí a la tienda de la nora²¹ María” quiere decir “Andá a comprar a la tienda de la señora María”.

“No oí cuando me ha llamando, estuve estiendo en la cocina”: “No oí cuando me ha estado llamando, estuve cocinando en la cocina”.

Estí es una palabra muy especial. La utilizan mucho en la Concepción, en el centro parroquial, para referirse a algunos verbos. En esta forma es utilizada esta palabra.

Carilla [ánimo]

Con esta palabra se dirigen a una persona cuando está mejor de salud y se siente bien. Los mayores decían: “Don Pedro amaneció carilla ahora”, o si algún niño estuvo enfermo se dice: “El guagua amaneció carillita, le han sentado bien los remedios que le dimos anoche”.

Entablón [imponente]

“Los niños de ahora son bien entablones, ellos mandan, usted cumple”. Es un adjetivo para referir a personas de carácter dominante cuya palabra es ley. Había y hay jóvenes de familia de renombre a los que se los conocía y calificaba de jóvenes entablones, por ejemplo: “Los hermanos Chalá son bien entablones, no hay quien les diga nada, ellos son, ellos mandan, son la ley en el pueblo”, en un buen sentido de la palabra.

Piaú [vacío/a]

“No son nada delicados, llegan a cualquier casa con su zalamería²² a Piaú”. Por ejemplo: “Estaba aquí el Marcelino, viene de tan lejos y no se preocupan de su alimentación”. Es un ejemplo del uso que se le daba a esta palabra.

Se presentan ocasiones en que algunas personas llegan a una fiesta ajena sin ser invitados y sin llevar nada, entonces se dice “vienen a Piaú”, lo que hoy en día llamamos colados y vacíos. Los comentarios de los dueños de la casa después son: “Ni sabe, esos jóvenes que vinieron de visita a la casa llegaron a Piaú”.

Chilpiendo [salir, romper]

Es una palabra que se utiliza para referirse a una persona que se fue rápido o salió sin que los demás se dieran cuenta. Por ejemplo, se dice que cuando se encontraba a alguna persona en terreno ajeno y llegaba el dueño, esta se salía chilpiendo “antes de que nos trinque”. O también: “En la huerta de Don Alfonso hay mangos, ayer estuvimos ahí. Llegó el dueño, nosotros salimos chilpiendo, porque si nos agarraba no sé qué iba a pasar”.

Además tiene otro significado chilpir: romper o rasgar la ropa por no tener cuidado. Los niños chilpen la ropa jugando subidos en los árboles, pero no sólo ellos: los mayores, los jóvenes, por lo general chilpían la ropa en la huerta cuando cruzaban por las ramas o los cercos de las huertas. También se emplea este término al decir, por ejemplo, “Le robaron los aretes o zarcillos y le chilpieron las orejas”.

20. La piel seca y áspera.

21. Nora, para decir Señora. Ejemplo: Nora María significa Señora María.

22. Zalamero: adjetivo para denominar a una persona que habla mucho y es extremadamente adulona y cariñosa.

Amatrerado [juntos, unidos]

“En la fiesta estaban Magalí y Fabián amatreraditos y no me vieron cuando pasé por ahí”. Este término se utiliza como adjetivo para dirigirse a las parejas de novios que están juntos y que no se separan, haciéndose caricias. A ellos se les dice: “Esos están bien amatreraditos (amorosos, cariñosos)”.

Ventosa [gases]

La ventosa, gases acumulados en el vientre, se curaba con un vaso y una vela, o también se daba agua de anís para eliminar la ventosa.

Angara [lavacara de madera]

La angara era una fuente o lavacara de madera, hecha por nosotros, los campesinos. Estas angaras crecen de una planta parecida a la calabaza: se corta, luego se sacan las semillas y se pone a secar la corteza, que es la angara.

A estas angaras se les daban diferentes usos. Por ejemplo, eran muy útiles en la cocina: las amas de casa guardaban diferentes productos, como fréjol, habas, arvejas; también era típico escoger el arroz en la angara. Cuando se pedían prestados productos, se decía: “Présteme una angara de poroto comai²³”. Cuando se hacía el intercambio de productos en otros lugares, como el páramo (San Isidro, Mira), por una mano de plátanos daban una angara de maíz o una angara de papas. Este es el uso que se le daba a la angara. Ahora no se sabe que le pasó a la planta, como muchas otras, ha ido desapareciendo.

Pilche o mate [taza de madera]

Al igual que la angara, el pilche proviene de un árbol y tiene la textura de una calabaza. El pilche es redondo como una toronja: se parte, se saca la semilla y se pone a secar. El pilche sirve para beber agua. Beber agua en pilche brindaba un sabor agradable y fresco. Por ejemplo, cuando el jefe del hogar llegaba cansado y con sed del trabajo o después de un largo caminar, decían: “Páseme agua pero en un pilche, pero agua del pondo²⁴”.

Escudilla [taza de losa]

Son tasas grandes de losa a las que se llamaba escudillas. Por lo general, se

escoge la más grande para el hombre, el jefe del hogar, ya que los hombres comen bastante, por el trabajo fuerte que realizan en el campo. Se dice que por naturaleza los negros comemos bastante, nos gusta el café en escudilla, porque es grande, el tradicional morocho se sirve en escudilla: “Quiero beber agua o café en escudilla”.

Zango [mazamorra de maíz capia]

Este plato se preparaba tostando el maíz en un tiesto²⁵ sin sal y sin manteca; luego se molía esta harina, se ponía a cocinar con manteca y si había se ponía tomate. Luego se servía con camote o yuca. Es un plato delicioso y además lleno de calorías, es una especie de salsa. En la actualidad los jóvenes ya no preparan el zango, con tanta comida rápida y novedosa ya no se consume²⁶ ni se prepara el zango.

Pipiango de tocte [salsa de tocte]

En las huertas se acostumbraba a tener árboles frutales. El tocte o nogal no era la excepción, de ahí que se utilizaba para hacer el pipiango: se partían los toctes con una piedra, sacábamos el fruto, se molía con sal haciendo un pequeño refrito y se ponía en la yuca o camote como salsa de maní o pepa de sambo. Es un plato muy alimenticio, con muchas proteínas.

Propuesta para la enseñanza y el aprendizaje del idioma inglés partiendo de lo local: choteñismos (habla local), español refinado e inglés.

Este trabajo me ha dado la oportunidad de intercambiar diálogos con la gente de la comunidad, conversaciones en las cuales hemos tenido la oportunidad de recordar muchas palabras y expresiones que estaban olvidadas, o que simplemente no se pronunciaban. Tuvimos la oportunidad de volverlas a recordar y aplicarlas en la vida cotidiana, palabras como: coscoja, lisonja, Piaú, vomo pa dimo, elaí, pa qué. Incluso recordamos palabras para dirigirse a comidas típicas, como jaucha, cariucho, picadillo, capudas, entre otras. Algunos de estos vocablos y expresiones no tienen significado en español, pero para el pueblo afrochoteño y las comunidad son de gran importancia por ser lo nuestro, parte de nuestra cultura afro. Mucho más que una entrevista, este trabajo se convirtió en un intercambio, una conversación que dio confianza a la gente para expresar abiertamente su sentir, en cuanto a la forma de hablar.

23. Comai: Comadre, Señora. Ejemplo: Comai Pastora significa Comadre Pastora.

24. Pondo: olla grande de barro que sirve para poner agua. Principalmente se utiliza en la zona rural. Para las fiestas religiosas o de la parroquia se acostumbra hacer el champús, que se guardaba en pondo, y siempre se sacaba con un pilche o mate del pondo para que no se dañase. No se utilizaban para nada tazones de plástico o de losa. ¿Mito o verdad?, anécdotas de las abuelitas. Lo mismo sucede con la chicha.

25. Tiesto: paila de barro que se utilizaba y utiliza para asar sin manteca y en leña.

26. Con mucha preocupación, la señora Oliva Folleco conversa que, con tanta comida rápida, estos alimentos ya no se preparan. A los jóvenes ya no les gusta ni comer, menos preparar. Recuerda que a su mamacita le encantaba darle algunos usos al maíz, entre ellos, el zango, comidas hechas en casa y sin muchos químicos.

Estas mismas palabras, vocablos y expresiones en ocasiones tienen un tono picaresco, dando una chispa de humor a quienes las pronunciamos o las escuchamos. Por ejemplo, como un insulto, se dice *voquijancho* para referirse a una persona que tiene la boca grande o que a su vez habla mucho o es cuentera. Es así que los mayores sienten mucha nostalgia al recordar estos términos. Sin embargo, hay expresiones y vocablos que aún se usan, los jóvenes los identifican, saben qué significan, ya que a lo largo de sus vidas han crecido con estas palabras, sus padres y abuelos las pronuncian a unas más que a otras. Las emplean como adjetivos para calificarlos, para enseñar los valores, como la honestidad, decir la verdad y, sobre todo, para transmitir el significado de mantener lo propio.

Desde este punto de vista es muy importante hacer un primer estudio etnolingüístico-cultural de los vocablos que hacen particular el habla de los afrochoteños y que aún se encuentran presentes, se siguen usando con frecuencia. Tal vez somos de afuera los que llegamos a la comunidad a realizar diferentes actividades como profesores, doctores, enfermeras y otros; los que, en forma inconsciente, hacemos que se olviden o se reemplacen los vocablos con el español refinado, sin tomar en cuenta la realidad local. Desde mi punto de vista pienso que se pueden impartir conocimientos que salgan de lo propio sin imponer la educación.

A propósito de la etnoeducación afro, este documento, además de hacer una recuperación de algunos vocablos en su primer intento de documentarlos, va a servir como material didáctico para el proyecto de etnoeducación afro en el cual estamos trabajando en la Escuela de Escritura de la Tradición Oral, apuntando a recuperar desde la memoria colectiva esta forma de habla particular, proyecto desarrollado desde lo etnocultural. Desde este contexto, con este documento pretendo prestar mi voz para hacer conocer que hay sentimientos callados y ocultos que necesitan ser visibilizados para que nos respeten por lo que somos. Se trata del respeto a lo nuestro, a lo propio, ya que no se puede amar lo que no se conoce.

En este sentido, mi propuesta como maestra y mujer negra, educada fuera de la comunidad, es sugerir a los demás

maestros que imparten sus conocimientos. Conocer y respetar el español local, como lo he denominado, o su forma de habla propia del lugar. Solo así se podría hablar el mismo idioma. Me pregunto: ¿qué es hablar bien? ¿Por qué corregir su forma de hablar, sus vocablos, su dialecto? Aprendamos de ellos y compartamos.

Esto puede hacerse, por ejemplo, al enseñar una lengua extranjera como el inglés. Se trataría de que los estudiantes sean trilingües. La idea es que los estudiantes se sientan en confianza con el profesor, interpreten a su manera y, partir de allí, puedan conocer un nuevo vocabulario, sin sentirse invadidos por la modernización (ejemplos: *dirty* = sucio = corroñoso; o *Let's go* = vamos = vamo pa dimo).

Es importante conocer que el rescate de estos vocablos no es una camisa de fuerza para utilizarlos y no aprender nuevas formas de habla. Mi intención es tenerlos presentes como nuestra carta de identificación propia, van a estar ahí presentes. Este conversatorio fue una gran oportunidad para que los mayores y su acumulado-histórico pongan de manifiesto su memoria oral, que es una de las más grandes con que cuenta el pueblo afroecuatoriano. Como negros en un lugar ajeno, es muy importante defender a los mayores y darles el lugar que merecen. En ellos están la historia y el legado cultural en una sociedad digna para los afros, este es nuestro pensamiento desde la Comisión de Etnoeducación Afro y la Escuela de Escritura de la Tradición Oral. Valoramos los mandatos ancestrales como actitud de desarrollo cultural comunitario para los pueblos negros, estamos empezando una ardua tarea para los Animadores/as Comunitarios²⁷, como nos llama Juan García, el Obrero de los Procesos Negros.

27. Animadores Comunitarios, seguidores de los procesos negros; son líderes y líderes de las comunidades.

Las lenguas africanas en la constitución del portugués brasileño: la participación de la mujer negra

Yeda Pessoa de Castro*

Iniciado el tráfico transatlántico con el Brasil en la primera mitad del siglo XVI, se observó el contacto de las lenguas negro-africanas con el portugués europeo antiguo en su encuentro con las lenguas indígenas brasileñas. La consecuencia más directa de ese proceso lingüístico y cultural fue la alteración de la lengua portuguesa en la entonces colonia sudamericana. Eso se hizo sentir en todos los sectores, léxico, semántico, prosódico, sintáctico y, de manera rápida y profunda, en la lengua hablada.

Factores relevantes de ese proceso

La población trasplantada, estimada en más de 4 millones de africanos, fue destinada a sustituir el trabajo esclavo amerindio en el Brasil. Durante tres siglos seguidos, ese contingente fue superior al número de colonos portugueses, de acuerdo con las estimaciones demográficas de la época, por ejemplo, el censo de 1823, que indicaba la presencia de un 75% de negros y mestizos en el total de la población brasileña.

En ese contexto histórico, resultó de suma importancia la actuación socializadora de la mujer negra en el seno de la familia colonial brasileña, junto con el proceso de socialización lingüística ejercido por el negro ladino, aquel que por haber aprendido a hablar portugués podía estimular la difusión de ciertos fenómenos lingüísticos entre los esclavos y en la casa señorial.

La mujer negra, por su función de madre negra, ama de leche y mucama, dama de compañía, tuvo oportunidad de interactuar y ejercer su influencia en aquel ambiente doméstico y conservador, incorporándose a la vida cotidiana del colonizador, formando parte de situaciones realmente vívidas e interfiriendo en el comportamiento a partir del niño, a través de su proceso de socialización lingüística y de determinados mecanismos de naturaleza psicosocial

y dinámica. Entre ellos, el gusto por elementos de su dieta nativa, como, por ejemplo, comidas aliñadas con dendê (aceite de palma), y componentes simbólicos de su universo cultural y emocional que ella introdujo en cuentos populares y nanas: seres fantásticos (tutus, mandus), expresiones de afecto (dengo, xodó), creencias, supersticiones y antipatías, prohibiciones alimentarias. Esas mujeres fueron pedagogas y grandes madres ancestrales de los brasileños (Castro, 1990).

De modo subyacente a ese proceso, se desarrolló el desempeño sociolingüístico de una generación de liderazgos afro-religiosos que sobrevivió a toda suerte de persecuciones y que fue depositaria de un lenguaje litúrgico con base africana, como factor de identidad etno-religiosa de cada grupo de culto. Ese lenguaje es la fuente actual de los aportes lexicales africanos en el portugués de Brasil, a causa de su divulgación por los medios, realizada por los compositores de música popular brasileña que son adeptos o seguidores de ritos de candomblé y umbanda.

Con la extinción del tráfico transatlántico hacia Brasil en 1856 y hasta la abolición oficial de la esclavitud en el país en 1888, el tráfico interno se intensificó en razón de la incesante demanda de mano de obra esclava. Como consecuencia de ese desplazamiento humano, el elemento negro fue una presencia constante en todas las regiones del territorio brasileño bajo el régimen colonial y esclavista.

Grupos etnolingüísticos

Mientras tanto, en ese contexto sociohistórico, cada lengua o grupo de lenguas tuvo su influencia propia, destacándose las lenguas del grupo bantú, habladas en África subecuatorial, y el ewe-fon o gbe, de Ghana, Togo y Benín, donde se habla el dialecto nagó. Todas pertenecen

* Profesora universitaria.
Lingüista especialista en
lenguas africanas [Brasil]



a la gran familia lingüística Níger-Congo (Greenberg, 1966).

Los bantúes

Comparada con la de los demás grupos negroafricanos traídos al Brasil, la influencia del pueblo bantú, denominado tradicionalmente como congo-angola, fue mucho más profunda en razón de su anterioridad, densidad demográfica y amplitud geográfica alcanzada por su distribución humana en el territorio colonial brasileño a lo largo de tres siglos consecutivos.

[...] El portugués de Brasil no es un todo, un bloque uniforme, sino un concepto colectivo que se puede desdoblar en niveles de acuerdo con las ocasiones, las regiones y las clases sociales [...] los aportes africanos están más o menos completamente integrados al sistema lingüístico del portugués brasileño, conforme a los niveles socioculturales de lenguaje, mientras que el portugués de Portugal [...] fue africanizado de cierta forma por el hecho de una larga convivencia.

Esa presencia fue tan determinante en el Brasil del siglo XVII que, en 1697, se publica, en Lisboa, A Arte da língua de Angola, del padre Pedro Dias. Se trata de la más antigua gramática de la lengua bantú, escrita en Bahía para uso de los jesuitas, con el objetivo de facilitar el adoctrinamiento de los "25.000 etíopes", según el padre Antonio Vieira, que se encontraban en la ciudad de Salvador sin hablar portugués (Neto, 1963: 82).

Los aportes bantúes o bantuismos están asociados al régimen de la esclavitud (senzala, vivienda de los esclavos; bangüê, ingenio de azúcar; quilombo, refugio del negro fugitivo), en cuanto la mayoría de ellos está completamente integrada al sistema lingüístico del portugués, formando derivados portugueses a partir de una misma raíz bantú (esmolambado de molambo, sambista de samba, xingamento de xingar, molequeira de moleque). En algunos casos, la palabra bantú llega a

sustituir a la palabra de sentido equivalente en portugués: molambo por trapo, xingar por insultar, cochilar por dormir, caçula por benjamim (benjamín), dendê por óleo-de-palma (aceite de palma), carimbo por sinete (sello), cachaça por aguardente (aguardiente).

- **Mulambo** (trapo): Molambo, esmolambado, molambento, molambudo
- **Kusamba**: Sambar, sambista, sambado, sambador, sambão, sambinha
- **Kukoshinga** (insultar): Xingar, xingamento, xingação, xingador, xingado

Bantú	Portugués
Xingar	Insultar
Cochilar	Dormitar
Carimbo	Sinete
Cachaça	Aguardente
Molambo	Trapo
Caçula	Benjamín
Dendê	Óleo-de-palma

Entre los bantuismos léxicos, cabe destacar la palabra caçula (benjamín), por ser la única conocida y usada por todos los brasileños para decir hijo menor, hecho que viene a corroborar la tesis de la influencia sociolingüística de la mujer negra en el desempeño de madre negra en la intimidad de la familia colonial, comenzando por los niños (Castro, 1990).

Los africanos del oeste

La concentración de africanos, en el siglo XVIII, fue de tal orden en Villa Rica, en la región de Minas Gerais, que llegó a ser corriente entre los esclavos locales un habla de base ewe-fon, que fue registrada en 1731-1741 por Antonio da Costa Peixoto. La Obra nova da língua geral de mina, sólo publicada en 1945, en Lisboa, es el documento lingüístico más importante del tiempo de la esclavitud en Brasil (Castro, 2002). A su vez, los aportes culturales ewe-fon fueron responsables de la configuración de las religiones afrobrasileñas denominadas Tambor de Mina, en el estado de Maranhão, y de



la estructura conventual del prestigioso modelo urbano jeje-nagó (fon-yoruba) del candomblé de Bahía (Lima, 2002).

Los yorubas

A fines del siglo XVIII, la ciudad de Salvador de Bahía pasa a recibir numerosos contingentes de pueblos procedentes de las actuales Nigeria y Benín, como consecuencia de las guerras interétnicas que tuvieron lugar en la región. Entre ellos, la presencia nagó-yoruba fue tan significativa que el término nagó comenzó a ser usado indiscriminadamente en Bahía para designar a cualquier individuo o lengua de origen africano en Brasil.

Por causa de su introducción tardía y de la numerosa concentración de sus hablantes en aquella ciudad, dedicados a trabajos urbanos y domésticos, los aportes del yoruba son más visibles, especialmente porque son fácilmente identificados por los aspectos religiosos de su cultura y por la popularidad de sus orichás en Brasil (Yemanyá, Changó, Ogún, Ochossi, entre otros). Por eso mismo, la investigación sobre culturas africanas en Brasil ha tenido como base a los más prominentes candomblés de la tradición nagó-ketu localizados en Salvador. Ese abordaje metodológico viene siendo observado desde las investigaciones del médico y profesor Nina Rodrigues en aquella ciudad, a fines del siglo XIX, y terminó desarrollando la tendencia inadecuada de interpretar los aportes africanos en Brasil a través de una óptica yoruba, incluso cuando no lo son.

[...] tres familias lingüísticas dieron origen a una nueva variación de la lengua portuguesa-brasileña, mestiza: la familia indoeuropea [...]; la familia de las lenguas tupí [...]; y la familia Níger-Congo.

El portugués de Brasil

Después de cuatro siglos de contacto directo y permanente de hablantes africanos con la lengua portuguesa en Brasil, el portugués del Brasil, en aquello en lo que se apartó del portugués de Portugal, es históricamente el resultado de un movimiento implícito de africanización del portugués y, en sentido inverso, de aportuguesamiento del africano sobre

una matriz indígena preexistente y más localizada en Brasil.

Esa interacción ligüística, apoyada por factores favorables de orden sociohistórico y cultural, fue probablemente facilitada por la proximidad relativa, casual, más notable, de la estructura lingüística del portugués europeo antiguo y regional con las lenguas negroafricanas que lo mestizaron, también en su aspecto arcaizante. Entre esas semejanzas, se destacan el sistema de siete vocales orales (a, e, ê, i, o, ô, u), que son solamente cinco en español, y la estructura silábica ideal consonante vocal (CV.CV), donde se observa la conservación del centro vocálico de cada sílaba, incluso en la átona, lo que torna extremadamente vocalizada a la pronunciación del portugués brasileño, al contrario de lo que se observa en Portugal.

Brasil

pi.neu (neumático)

a.di.vo.ga.do (abogado)

ir.ti.mo (ritmo)

Portugal

pneu

ad.vo.ga.do

rit.mo

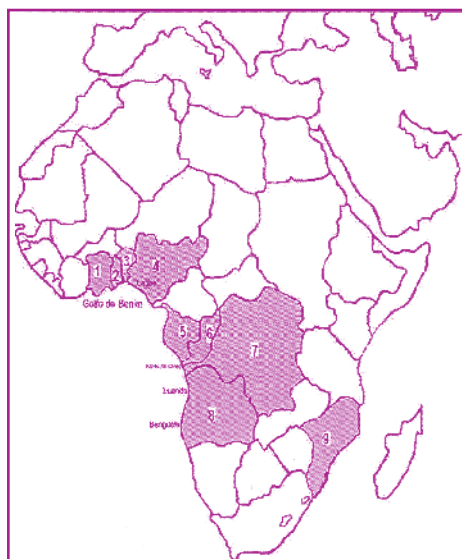
Frente a esa proximidad relativa, y probablemente de otras todavía encubiertas por falta de investigaciones en ese dominio en los restantes campos de estudios lingüísticos sobre la constitución del portugués brasileño, se puede encontrar una explicación de naturaleza lingüística que se suma a los argumentos vigentes de diverso orden para explicar el hecho de que no exista en Brasil un idioma criollo como segunda lengua y la razón por la que las lenguas africanas no son más habladas como lenguas plenas en Brasil. No podemos ignorar que el portugués fue impuesto como segunda lengua de cualquier modo a una población mayoritaria de hablantes negroafricanos durante tres siglos consecutivos y que el Brasil hoy posee la mayor población afrodescendiente concentrada fuera del continente africano. Por otro lado, en Angola y Mozambique, donde, como en el ejemplo de Brasil, entraron en contacto las mismas lenguas, no se registraron hablas criollas del portugués, al contrario de lo que se observa en Cabo Verde y Guinea-Bissau.

Finalmente, considerando que el portugués de Brasil no es un todo, un bloque uniforme, sino un concepto colectivo que

se puede desdoblar en niveles de acuerdo con las ocasiones, las regiones y las clases sociales, los aportes africanos están más o menos completamente integrados al sistema lingüístico del portugués brasileño, conforme a los niveles socioculturales de lenguaje, mientras que el portugués de Portugal (antiguo y regional) fue africanizado de cierta forma por el hecho de una larga convivencia.

La complacencia o resistencia frente a esas influencias recíprocas es una cuestión de orden sociocultural, y los grados de mestizaje lingüístico coinciden generalmente, aunque no de manera absoluta, con los grados de mestizaje biológico que existen en Brasil.

Por lo tanto, a partir de ese tipo de reorientación metodológica que da visibilidad y voz a los hablantes negroafricanos en la historia de la lengua portuguesa en Brasil, llegamos a la conclusión de que tres familias lingüísticas dieron origen a una nueva variación de la lengua portuguesa-brasileña, mestiza: la familia indoeuropea, que tuvo origen entre Europa y Asia, de la cual la lengua portuguesa forma parte entre las neolatinas; la familia de las lenguas tupí, que se esparce por América del Sur, entre ellas el grupo tupí-guaraní, dominante en la costa atlántica; y la familia Níger-Congo, que tuvo origen en África subsahariana y se expandió en gran parte de ese continente, destacando las lenguas del grupo bantú, yoruba y gbe.



África del Oeste

Lenguas gbe

1. Gana
2. Togo
3. Benin

Lengua yoruba

4. Nigeria

África Bantú

5. Gabón

6. Congo-Brazzaville

7. Congo-Kinshasa

8. Angola

9. Mozambique

Bibliografía

Castro, Yeda Pessoa de. *Os falares africanos na interação social do Brasil Colônia*. Salvador, Centro de Estudos Baianos-Universidade Federal da Bahia, 1980.

Castro, Yeda Pessoa de. *No canto do acalanto*. Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais, 1990.

Castro, Yeda Pessoa de. *A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII*. Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro, 2002.

Castro, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras/Topbooks Editora, 2009.

Greenberg, Joseph. *The languages of Africa*. Bloomington, Indiana University, 1966.

Lima, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia. Um estudo de relações intragrupoais*. Salvador, Corrupio, 2002.

Mingas, Amélia. *Interferência do kimbundu no português falado em Lwanda*. Luanda, Campo das Letras, 2000.

Neto, Serafim da Silva. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. Rio de Janeiro, INL/MEC, 1963.

Rodrigues, Nina. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, Companhia Editora Nacional, 1945.



La cultura de las organizaciones de la sociedad civil

Aspectos de la presencia africana en la Argentina

Miriam V. Gomes*

Introducción

Si bien mi investigación está lejos de haber concluido, quiero al menos delinear algunos apuntes al respecto: la continuidad que se evidencia entre las organizaciones durante dos siglos en los que unas van ocupando los espacios dejados por las otras, en una dinámica ininterrumpida. La ambición final de dicha investigación, incompleta aún, es cubrir los siguientes aspectos:

- Realizar un inventario de las distintas agrupaciones, sus semejanzas y sus particularidades.
- Analizar, hacia el exterior, qué clase de inserción política desarrollaron las configuraciones institucionales de los africanos y afrodescendientes, y cuáles fueron sus relaciones con los gobiernos o, mejor dicho, con los poderes de turno.
- Interpretar, hacia el interior, qué ideas, valores e intereses fueron significativos para la cohesión de los distintos grupos.

Durante el año 2001, publiqué un artículo titulado “Apuntes para una historia de las instituciones negras en la Argentina” (en Picotti C., 2001: 401-428) y, aunque el título preanuncia su provisionalidad, ese texto constituyó, de hecho, el primer intento formal, en la Argentina, de una historiografía organizacional que avanzara hasta el presente.

Para elaborar el presente escrito me basé en varios aspectos de ese artículo.

Primera parte

- Reconceptualizar todo lo leído y aprendido hasta ahora por nosotros acerca de la diáspora africana en las Américas y el Caribe.

- Advertir que todo ese corpus conceptual había sido erigido, en su mayor parte, desde una perspectiva eurocéntrica.

- Percibir que esa perspectiva eurocéntrica es la misma que modeló ideológicamente la expansión capitalista europea, de la que el tráfico de africanos esclavizados y el colonialismo fueron el sustento económico.

- Iniciar, por tanto, la deconstrucción de ese corpus intelectual e ideológico alienante, para llegar a lo que Walker denomina *afrogénesis* y García, *afroepistemología*.

Dicho de otro modo, y desde un principio generador *afrogénico*, se trata de crear un *logos* continental donde nosotros, los afrodescendientes de las Américas y el Caribe, seamos “la medida de todas las cosas”.

Sin dudas, nos hallamos frente a lo que considero un desafío inédito. En primer lugar, por el esfuerzo intelectual que implicará revisar todo lo aprendido, tratando de desbaratar las marcas de un discurso que nos es ajeno, pero que permeó todas las matrices de aprendizaje y las estructuras de pensamiento de las sociedades de las que formamos parte, en las que nacimos y crecimos. En segundo lugar, por el carácter colectivo y colectivizante que adquiere esta iniciativa.

Entiendo que hay y hubo precursores de este esfuerzo por instalar una perspectiva *afrocéntrica*. Textos como los de Frantz Fanon, Van Sertima, Reid Andrews, Okon Uya, Sheila Walker, Jesús García, Jerome Branche, entre otros muy importantes también, han mostrado el camino a seguir en cuanto al rigor, la profundidad y la excelencia intelectual empeñados en ellos.

* Profesora de Letras.
Presidenta de la Asociación
Caboverdeana de
Argentina [Argentina]

La originalidad de la iniciativa de Barlovento reside en su convocatoria a un trabajo colectivo, a un diálogo abierto entre todos, al intercambio de experiencias y conocimientos, desde el espacio virtual y el real, para arribar al diseño de un currículo educativo que refleje la historia verdadera (Walker), a través de:

- Reconceptualización.
- Capacidad de análisis y capacidad de propuestas.
- Identificación de los componentes culturales diferenciados.
- Sistematización de los datos.
- Intercambio de bibliografía.

Los africanos y afrodescendientes participaron en todas las acciones bélicas de la Argentina: llegaron a ellas compulsivamente, por la “Ley de rescate”, o bien por la promesa de libertad [...].

Segunda parte

Aspectos generales

El mecanismo a través del cual las poblaciones africanas ingresaron en masa en las Américas y el Caribe fue el infamante tráfico de individuos esclavizados en las rutas del océano Atlántico. No obstante, vale aclarar que hay pruebas suficientes de la presencia africana en el hemisferio occidental varias centurias antes de la llegada de Cristóbal Colón. Así lo demuestran los hallazgos arqueológicos y artefactos culturales en las regiones de Tuscla y Veracruz (México), que datan del período Olmeca; en la región de la ciudad de La Plata (Argentina); en el Darién, norte de Brasil; en Venezuela, en Florida (Estados Unidos) y St. Vincent.

Las vasijas, esculturas y otros objetos encontrados en estas áreas muestran figuras de fisonomías “negras” definidas. Las tradiciones amerindias precolombinas de los Andes, México y América Central nombran, entre otras cosas, la adoración del “guerrero negro y el dios del comercio con cabello lanoso” (Uya, 1989: 80).

Sin embargo, la dispersión a escala masiva de poblaciones africanas enteras

en las tres Américas y el Caribe se produjo de manera inusitada hasta ese momento durante el comercio atlántico de africanos esclavizados entre los siglos XV y XIX. Los europeos se volcaron a los africanos por la experiencia milenaria de estos tanto en la minería y el trabajo artesanal con metales, como en la plantación agrícola:

La base material de la cultura de todos los pueblos de esas regiones –África Occidental, Congo, Angola, interior de Senegal, etcétera– fue el conocimiento de la técnica del hierro. [...] Minerales valiosos como oro, estaño y cobre eran extraídos de las minas desde el siglo III a.C. aproximadamente (Uya, 1989: 70).

Por otro lado, a diferencia de los amerindios, los africanos ya habían estado expuestos a las “zonas epidemiológicas” del mundo euro-afro-asiático, adquiriendo cierta inmunidad a enfermedades propias del área. Ya desde fines de la Edad Media europea, ciudades-Estado como Génova y Venecia utilizaron mano de obra africana en Chipre, donde habían establecido plantaciones de caña de azúcar para consumo de Europa.

Además, al no estar protegidos por las tradiciones legales comunes a los europeos –que se consideraban a sí mismos seres humanos, pero no así a los demás–, los africanos, que frecuentemente se rebelaron, fueron reducidos sin apelación legal o moral a una disciplina brutal y sanguinaria.

Estas son algunas de las razones que podrían explicar (aunque de ninguna manera justificar) la “elección” de los pueblos africanos como la fuerza de trabajo mayoritaria dentro del período de la conquista y colonización de América; período durante el cual la expansión mercantil europea fue extraordinaria.

Por otro lado, la fisonomía de América se transformó radicalmente: desde las estructuras demográficas hasta las económicas, desde los esquemas de producción hasta las pautas culturales.

Los individuos provenientes de Guinea septentrional y meridional fueron mayoría en el Caribe y América Central; los Yoruba y los Ewe (Nigeria y Togo, respectivamente), en Brasil. Los angoleños y congoleños (pertenecientes a la familia lingüística



bantú) fueron los grupos predominantes en Chile, Perú, Uruguay y Argentina.

En cuanto al número, “existe acuerdo general acerca de que los esclavos importados desde África entre 1500 y 1800 se distribuyeron en el Nuevo Mundo de la siguiente manera: islas del Caribe, 4.700.000; Brasil, 3.500.000; territorio de la América Hispánica, 600.000; EE.UU., 427.000” (Uya, 1989: 126). En el siglo XXI, el número de los afrodescendientes en América Latina y el Caribe asciende a más de 150 millones, según un Boletín de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, noviembre de 2000).

Es sumamente importante señalar que dicho boletín no consigna cifras de afrodescendientes de algunos países del Cono Sur; significativamente, de Argentina, Chile, Paraguay y Uruguay.

Aspectos particulares

La presencia africana en la Argentina durante el período colonial

Los puertos de Buenos Aires y Montevideo fueron los más importantes del Atlántico Sur durante la trata esclavista y surtieron todo el interior de Sudamérica mediante puertos de transferencia en Valparaíso y Lima.

Las primeras licencias que otorgó la Corona española autorizando el ingreso de esclavizados desde África y Brasil hacia el Río de la Plata datan de 1534, dos años antes de la primera fundación de Buenos Aires. A partir de 1595, comenzó a otorgar asientos (concesiones reales) a esclavistas seleccionados para controlar y supervisar el tráfico. Sin embargo, el contrabando predominaba con la connivencia de los funcionarios oficiales. Esto hace muy complejo establecer el número exacto de hombres, mujeres y niños esclavizados introducidos en el Río de la Plata.

En 1718, España concedió el monopolio del tráfico a la compañía inglesa “Mar del Sur”, a cambio de que esta se hiciera cargo de una parte de la deuda que la Corona española tenía con Inglaterra.

A partir de 1750, la licencia la obtuvo la francesa “Real Compañía de Guinea”. Desde 1778 se volvieron a otorgar licencias a individuos particulares, siempre con el vano fin de controlar el contrabando.

En síntesis, la suma aproximada de las cifras extraídas de las licencias, asientos y registros arroja unos 200 mil individuos ingresados a través del Río de la Plata (Picotti C., 1998: 39-40).

En el caso de la República Argentina, los africanos se desempeñaron en las tareas rurales, la ganadería, las labores artesanales, los oficios y el trabajo doméstico (siglos XVIII y XIX). Las familias propietarias los enviaban a trabajar fuera de la casa como talabarteros, plateros, pasteleros, lavanderos, peones, maestros de música y pintura. Con las ganancias que estos percibían se mantenía el tren de vida de la oligarquía criolla, que heredó de la colonización española su desprecio por el trabajo.

Durante las gobernaciones de Juan Manuel de Rosas (1829-1832 y 1835-1852), del Partido Federal, pareció verificarse un cierto auge y una gran exposición pública de la comunidad negra de Buenos Aires, la que en ese período alcanzaba alrededor de un 40% de la población total (Rodríguez Molas, 1999). Vale señalar el apoyo político dado a Rosas por una parte significativa de esta comunidad (Solomianski, 2003: 103). Datos del período colonial revelan lo siguiente: en el censo de 1778 se consigna que en el Noroeste argentino, en la zona de Tucumán, el 42% de la población era negra; en Santiago del Estero la proporción era del 54%; en Catamarca, para esa misma época, el porcentaje de la población negra era del 52%; en Salta, 46%; en Córdoba, 44%; en Mendoza, 24%; en La Rioja, 20%; en San Juan, 16%; en Jujuy, 13%; y en San Luis, 9%.

En la segunda mitad del siglo XIX, el ingreso masivo de la inmigración blanca europea hará bajar, en términos relativos, la proporción de población negra e indígena en todo el país. Al mismo tiempo, en los documentos oficiales de los censos, la gama de la población anteriormente denominada “negra”, “parda”, “morena”, “de color”, pasó a determinarse como “trigueña”, un vocablo destinado a ocultar la pertenencia étnica del grupo.

El período que va de 1838 a 1887 es crucial en el proceso que hemos definido como de “desaparición artificial”, ya que para fines de 1887 el porcentaje oficial de negros es de 1,8% (Andrews, 1989: 10). A partir de ese período, ya no se informa sobre este dato en los censos.

En la actualidad, una coordinación de Organizaciones Afroargentinas está interactuando con el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos para la inclusión de una pregunta sobre esta franja de la población en el próximo censo general. Previamente, se realizará una prueba piloto en zonas designadas por las mismas organizaciones.

Contribuciones de los descendientes de africanos

Los africanos y afrodescendientes participaron en todas las acciones bélicas de la Argentina: llegaron a ellas compulsivamente, por la “Ley de rescate”, o bien por la promesa de libertad, si prestaban 5 años de servicio militar. Su incorporación fue paulatina, en tropas regulares o irregulares, ocupando los puestos más peligrosos en el campo de batalla y desempeñando las tareas más desagradables en el mantenimiento.

En 1801 se reglamentan las formaciones milicianas con negros, a las que se denomina Compañías de Granaderos de Pardos y Morenos. Cuando en 1806 se produce la Primera Invasión Inglesa a Buenos Aires, encontramos la participación de aquellos en la defensa de la ciudad.

El reclutamiento de africanos y afroamericanos para el Ejército de los Andes fue un hecho reiterado durante la Campaña Libertadora de Chile, Perú y Ecuador, entre 1816 y 1823: de los 2 mil soldados negros que iniciaron el cruce de los Andes con el general San Martín, fueron repatriados, con vida, 143 (Coria, 1997: 65).

Los sobrevivientes de las Guerras de la Independencia no fueron dejados libres para la vida civil, a pesar de la promesa de libertad. Casi inmediatamente integraron filas en el conflicto contra Brasil (de 1825 a 1828). Los sobrevivientes fueron absorbidos por los enfrentamientos entre unitarios y federales, en uno y otro bando. La Guerra de la Triple Alianza (Argentina-Brasil-Uruguay) contra Paraguay (1865-1870) parece ser una de las últimas referencias a la participación de los “Batallones de Pardos y Morenos”.

Son numerosos los nombres de afrodescendientes de destacada actuación en el terreno militar: el capitán Manuel Macedonio Barbarín (Regimiento de

Pardos y Morenos), el coronel Lorenzo Barcala (Partido Federal), el sargento José Cipriano Campana (Ejército de los Andes), el capitán Andrés Ibáñez (Ejército de los Andes) y Fermín Gayoso, maestro de dibujo y pintura, quien fuera incorporado a la infantería para luchar contra los ingleses durante las Invasiones de 1806 y 1807, entre otros (Coria, 1997: 79).

A pesar de toda adversidad, los africanos imprimieron una indeleble impronta en todos los aspectos y estamentos de la sociedad argentina: estuvieron en el origen de formas artísticas musicales como la payada, el tango, la milonga y la chacarera, enriqueciendo el patrimonio cultural.

Aportaron infinidad de palabras al castellano del Río de la Plata, moldeando una forma de expresar el mundo: bombo, batuque, bujía, conga, cafúa, candombe, dengue, malambo, mandinga, marote, mucama, tarima, tamango, etcétera.

El lunfardo, una forma dialectal originada en los puertos de Buenos Aires, con carácter de argot o lenguaje cifrado, se utiliza sobre todo en la composición de las letras de tangos y milongas. Posee también numerosos vocablos con origen en la familia lingüística bantú. La proyección del lunfardo es tal en la vida cotidiana que se ha creado en la Argentina una Academia Nacional de Lunfardo.

En la época de la colonia y hasta bien entrado el siglo XX, los afrodescendientes actuaron frecuentemente en el teatro y en el circo. Luis Ambrosio Morante fue uno de los actores negros más descollantes del período independentista, además de fervoroso defensor de la causa libertaria. Fueron, además, destacados pianistas, como el maestro Navarro, y grandes compositores, como Rosendo Mendizábal, autor de “El Entrerriano”, primer tango firmado. Horacio Mendizábal fue un exquisito poeta del período romántico y reivindicador de los derechos de su comunidad. En estos momentos, el especialista en estudios culturales Alejandro Solomianski, de la Universidad de California, está preparando una edición crítica de su obra. Lucas Fernández, por su parte, fue editor del periódico El Proletario, de ideario socialista.

En otros aspectos de la cultura como la culinaria, los afrodescendientes



incorporaron las achuras (asado), el mondongo, la mazamorra, el locro y el dulce de leche a la alimentación argentina.

En la religiosidad, se destaca la veneración de San Baltasar, San Benito, San Martín de Porres, Manuel el caboverdeano esclavizado que cuidó de la imagen de la Virgen de Luján, Patrona de la Argentina, durante cincuenta años, etcétera.

No es el fin específico del presente trabajo desarrollar los aspectos culturales señalados anteriormente. El objetivo es elaborar una introducción a la historia de las organizaciones afroargentinas. El sentido de llamarla “introducción” reside en el hecho de que la investigación todavía está en proceso.

A pesar de toda adversidad, los africanos imprimieron una indeleble impronta en todos los aspectos y estamentos de la sociedad argentina: estuvieron en el origen de formas artísticas musicales como la payada, el tango, la milonga y la chacarera, enriqueciendo el patrimonio cultural.

Tercera Parte

La configuración institucional de la población negra en el Río de la Plata. Introducción

Durante los períodos históricos de la trata, el colonialismo, las independencias y las pacificaciones nacionales, los africanos y sus descendientes en la diáspora jamás renunciaron a agruparse y organizarse para recomponer los lazos rotos y recrear la resistencia: de manera consecuente e ininterrumpida, asumieron todas las formas de organización posibles en su tiempo y en su medio.

A continuación, daré una breve descripción de las modalidades organizativas surgidas en el Río de la Plata.

El punto de partida lo constituyeron las Naciones, hacia la década de 1770. Se denominaban Naciones las sociedades que procuraban reunir a personas de un mismo origen geográfico y lingüístico,

durante la vigencia de la esclavitud. El grupo más numeroso provenía de Congo, Angola y la costa este de África. En Buenos Aires, los Congo eran mayoría: su sede social se ubicaba en la actual Avenida Independencia. En sus salones se realizaban actos ceremoniales como coronaciones, cortejos, simbologías y danzas que dramatizaban guerras o acciones colectivas de caza. Cada Nación tenía un rey y su mandato duraba un año. El rey llevaba el tradicional bastón de mando y las asambleas o cabildos se celebraban cada 6 de enero. La imagen de San Baltasar presidía los cónclaves.

Los Benguela, pertenecientes también al grupo bantú, se constituyeron como Nación en 1822. Poseían dos sedes para sus actividades, en las actuales calles Chile y México, respectivamente. La Nación Angola solicitó en 1827 fundar una sociedad de beneficencia y realizar bailes para recaudar fondos. En muchas ocasiones, los fondos de las sociedades se destinaron a “la compra de la libertad” de sus miembros.

Funcionaron además las Naciones Cabinda, Lubolo, Mozambique, Masinga, Loango, Seda y Quipara. Sus sociedades elegían presidente, consejero, comandante, mayor de plaza, abanderado y procurador, en el sector masculino. Primera y segunda madre, consejeras, síndicas, mayordomas y capitanas, en el sector femenino. Conservaron la tradición de transmitir oralmente proverbios y fábulas, con contenido didáctico.

Existieron también Naciones Haussa, Yoruba y Mandinga. Inicialmente, practicaban el Islam, pero el gobierno prohibió esta manifestación religiosa y, al igual que las otras Naciones, eran controladas y observadas, y muchas veces acusadas bajo el cargo de “conspirar” (Rodríguez Molas, 1999: 23).

Todas las sociedades poseían una sede social, con un cuarto destinado a “sala de ánimas” para velar a sus muertos. Estaban muy bien organizadas en cuanto a los registros contables de gastos y entradas. Durante la época del brigadier Juan Manuel de Rosas (gobernador de la provincia de Buenos Aires, pero con la suma de todo el poder político, incluso la dirección de la política internacional), llegó a haber más de 50 Naciones sólo en Buenos Aires.

La participación activa de estas en la vida pública se hizo más visible:

La Gaceta Mercantil del 25 de junio de 1842 publicó una nota de donación de fondos para la guerra contra la Banda Oriental, aportada por las siguientes sociedades africanas: Anzá, Congo, Camunda, Quizama, Angola, Quipara, Mina Nagó, Sabalu, Mozambique, Lumbi, etcétera (Gesualdo citado en Martín, 1996: 13).

Las Naciones existieron hasta avanzada la década de 1870.

Como señalamos anteriormente, los africanos y sus descendientes nunca dejaron de reagruparse, aprovechando las vías organizativas disponibles en su medio y en su tiempo. Las Cofradías, de carácter religioso, constituyeron una de esas formas de organización, y funcionaron simultáneamente con las Naciones desde el siglo XVIII. Tenían el objetivo específico de dedicarse a la veneración y el cuidado de las vírgenes y santos del culto católico. Las Cofradías, en la Argentina, dependían directamente de la iglesia católica. Muchos estudiosos acuerdan en que los africanos las utilizaron como un medio por el cual asumían los aspectos externos del catolicismo, pero para restablecer los lazos con sus propias religiones. Han denominado a este proceso como sincretismo.

En la segunda mitad del siglo XIX, con la abolición de la esclavitud, aparecen las Sociedades de Ayuda Mutua: asistían a los socios enfermos, organizaban recaudaciones para el otorgamiento de subsidios y también daban sepultura a sus muertos.

A partir de 1852, con la caída de Rosas, la comunidad afro se encontró políticamente debilitada y perseguida por los opositores al gobernador. Si bien las instituciones siguieron funcionando, aunque en menor cantidad, hasta entrado el siglo XX, se produjo la declinación y el repliegue de la comunidad afro hacia otras áreas, no metropolitanas, acentuando la falacia de que “los negros habían desaparecido”. Sin embargo, de manera silenciosa e inadvertida, comienza a verificarse el surgimiento de una nueva migración africana hacia la Argentina, entre fines del siglo XIX y principios del XX: la comunidad de Cabo Verde, proveniente de

África Occidental, que de alguna manera vino a ocupar –en el imaginario local– el lugar de los afrocriollos. Y señalamos esto porque durante décadas los inmigrantes caboverdeanos resultaron los más “visibles”, probablemente por su condición de extranjeros.

La comunidad caboverdeana se encuentra nucleada y organizada en la actualidad a través de tres instituciones; su número alcanza hoy entre 12 mil a 15 mil personas, según fuentes de la misma comunidad y estudios realizados por la Universidad Nacional de La Plata, provincia de Buenos Aires (Maffia, 1994: 37).

La Asociación Cultural y Deportiva Caboverdeana, de Ensenada, fue fundada en 1927; la Sociedad de Socorros Mutuos “Unión Caboverdeana”, de Dock Sud, en 1932; y en 1998 se creó el Centro de Descendientes de Caboverdeanos de Mar del Plata.

La primera nació con fines mutualistas, pero en la actualidad ha restringido sus actividades a eventos festivos y culturales. La segunda conserva aún su carácter mutua y otorga a sus asociados subsidios por nacimiento, casamiento, fallecimiento y en casos de necesidad extrema. El Centro de Descendientes de Caboverdeanos edita la revista Catxupa, a través de la cual difunden los aspectos políticos, económicos, sociales y culturales del Cabo Verde actual.

A principios de los años setenta, toman forma en algunos sectores de la comunidad las inquietudes independentistas que se venían desarrollando en África, desde las décadas del cincuenta y sesenta. Es así como se crea en Buenos Aires el Comité Regional del Partido Africano por la Independencia de Guinea y Cabo Verde (PAIGC), fundado en septiembre de 1956 por Amílcar Cabral.

Luego de un aparente silencio de décadas, durante el siglo XX, los afroargentinos reinician una nueva proyección en el espacio público y es así como hacia fines de los años ochenta surgen la Casa de la Cultura Indo Afro Americana, el Movimiento Cultural Afro y la Comedia Negra de Buenos Aires; y en los noventa, África Vive y la Casa de África en Buenos Aires.

Bibliografía

Andrews, George R. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires, Ediciones de La Flor, 1989.

Coria, Juan Carlos. *Pasado y presente de los negros en Buenos Aires*. Buenos Aires, Editorial J.A. Roca, 1997.

Frigerio, Alejandro. *Cultura negra en el Cono Sur. Representaciones en conflicto*. Buenos Aires, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, 2000.

Maffia, Marta. "Algunas consideraciones sobre la familia y la inmigración caboverdeana en la Argentina". *Parecidos & Diferentes, Revista de Culturas Lusófonas*, N° 2, abril. Buenos Aires, 1994.

Martín, Alicia. "Blanquear Buenos Aires". *Relaciones*, N° 144. Montevideo, 1996.

Picotti C., Dina V. *La presencia africana en nuestra identidad*. Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1998.

Picotti C., Dina V. (comp.). *El negro en la Argentina. Presencia y negación*. Buenos Aires, Editores de América Latina, 2001.

Rodríguez Molas, Ricardo. "Presencia de África Negra en Argentina". *DesMemoria*, Año 6, N° 21-22, enero-junio. Buenos Aires, 1999.

Solomianski, Alejandro. *Identidades secretas: la negritud argentina*. Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 2003.

Uya, Okon Edet. *Historia de la esclavitud negra en las Américas y el Caribe*. Buenos Aires, Editorial Claridad, 1989.

Red paraguaya de afrodescendientes

Nancy Medina*

Mediante el trabajo conjunto del movimiento afrodescendiente vemos que hemos avanzado muchísimo en nuestro país. Es un hecho que hemos sido negados y seguimos luchando para ser reconocidos dentro de la Constitución Nacional.

A inicios del año 2008, los líderes y las lideresas de las comunidades de las organizaciones Asociación Afroparaguaya Kamba Cua, Asociación de Afrodescendientes de Emboscada y Asociación de Afrodescendientes de Kamba Kokue (Paraguarí) vimos la necesidad de incidir y unirnos para lograr una política estratégica. Por tal motivo buscamos que el Estado asuma los siguientes puntos:

- El reconocimiento del Estado paraguayo, constitucionalmente, a los afroparaguayos como una minoría étnica bien diferenciada y el desarrollo de la misma dentro de la cultura paraguaya.
- Resarcimiento de los daños causados por la fuerza pública a la comunidad Kamba Cua por la expulsión de su tierra ancestral, desde el año 1957, así como por los atropellos, golpizas, maltratos, actos de violencia que sufrieron los miembros de esta comunidad.
- Inclusión dentro del currículo escolar de los aportes de los afros paraguayos.
- Inclusión en el próximo Censo de Población y Vivienda de variables de identificación de poblaciones afrodescendientes.
- Conformación de una comisión integrada por representantes del Estado y las organizaciones afros con

el fin de profundizar lo investigado y planificar acciones afirmativas.

- Establecimiento de mecanismos de reclamo para abordar los abusos a los derechos de los afrodescendientes.

Qué mecanismos utilizar para lograr estos objetivos

Como medidas alternativas empezamos trabajando en proyectos de visibilización:

- Primer Censo de la población afrodescendiente en las comunidades de Kamba Cua, Kamba Kokue (Paraguarí) y en la ciudad de Emboscada.
- Centro de Atención a niños, niñas y adolescentes, en educación no formal, en las tres comunidades afros.
- Educación sexual a madres en los centros de atención a niños, niñas y adolescentes.
- Instalación y fortalecimiento de espacios recreativos, conjuntamente con la Secretaría Nacional de la Niñez, desde la incorporación de la identidad y visibilización de la población afro en el Paraguay.
- Creación de la Secretaría de Asuntos Afrodescendientes en el Municipio de Paraguarí.

Con la inserción del tambor, que implica la elaboración del mismo y la percusión, logramos gran avance del autorreconocimiento y el entusiasmo de nuestros niños, niñas y adolescentes.

Mediante el trabajo conjunto del movimiento afrodescendiente vemos que hemos avanzado muchísimo en nuestro país. Es un hecho que hemos sido negados y seguimos luchando para ser reconocidos dentro de la Constitución Nacional.

Identidad y cultura afrodescendiente y organizaciones de mujeres

Cecilia Moreno Rojas*

Las mujeres afrolatinoamericanas, desde 1992, asumimos el reto de organizarnos a nivel regional y ya tenemos casi 16 años de haber constituido la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora (RMALACD). Esta organización está integrada por mujeres afrodescendientes de distintas regiones de América Latina y el Caribe español y francófono y por mujeres latinoamericanas que están viviendo en los Estados Unidos.

Una de las tareas más importantes que nos hemos propuesto las mujeres afrodescendientes, a través de la Red Regional de Mujeres Afrodescendientes, ha sido luchar contra el racismo como ideología dominante, que reproduce todas las formas de discriminación y exclusión de los pueblos y, en particular, de las mujeres afrodescendientes en las Américas.

Por otro lado, como Red de Mujeres Afro buscamos rescatar esa identidad cultural ancestral africana que se nos ha negado, pero desde una visión de género. Luchamos por recuperar una identidad auténtica que nos identifica con nuestros ancestros y ancestras africanas. De alguna manera, durante muchos años, se nos ha mantenido enajenadas/os culturalmente, con la creencia de que no tenemos historia como descendientes de africanos, o se nos ha hecho creer que la única historia que tenemos es la que nos caracteriza como pueblos hispanoamericanos o latinoamericanos, cuyas representaciones y prácticas culturales responden fundamentalmente a los valores y rasgos culturales de los grupos dominantes de la época (españoles, ingleses, portugueses, holandeses, franceses, etcétera). Se nos ha socializado con una identidad basada en una cultura mezquina, excluyente, autocrática y racista, con el único objetivo de mantenernos sometidos y dominados, primero como esclavos y luego como

mano de obra barata. Históricamente, se nos ha vinculado como descendientes de esclavos, carentes de historia y de identidad.

¿Qué queremos?

Desde la perspectiva planteada anteriormente, a través de la RMALACD queremos rescatar una identidad que reconozca la diversidad étnico-racial y la igualdad de derechos entre hombres y mujeres; que revalorice cada uno de los aportes, representaciones y prácticas que prevalecen en nuestra cultura y en nuestra sociedad, y que son propios de nuestros ancestros y ancestras africanas. Inclusive, consideramos que parte de esa identidad también pasa por reconocer las adaptaciones y arreglos culturales que tuvieron que realizar los primeros pobladores africanos para sobrevivir en nuestras tierras. Adaptaciones que, básicamente, respondían a su condición de esclavitud o de cimarronaje.

Apostamos a visibilizar nuestra identidad, destacando muchas de las contribuciones hechas por las y los afrodescendientes, basadas en la experiencia y la adaptación a una cultura local y al ambiente, desarrolladas a lo largo del tiempo y que están vigentes en nuestros días.

Está prohibido olvidar

En tal sentido, no debemos olvidar que el negocio del trasiego transatlántico de africanos y la esclavitud le impusieron dramáticas condiciones de inseguridad a la población africana instalada en América: el desarraigo de la familia, las violaciones de las esclavas por sus amos, el maltrato físico, los cambios en los patrones de alimentación y las dificultades derivadas de la diversidad lingüística que caracterizaba a los pueblos africanos. Estos y otros factores adversos obligaron a la población africana y su descendencia a desarrollar su

*Socióloga. Coordinadora de la Red de Mujeres Afropanameñas (REMAP). Integrante de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora (RMALACD) [Panamá]

creatividad cultural para sobrevivir. Por un lado, donde las condiciones lo permitieron (caso de los palenques y quilombos), la diversidad lingüística los obligó a crear nuevos dialectos para comunicarse entre ellos (creol, geringonza, patua, que eran una mezcla de las lenguas africanas con las coloniales). En muchas ocasiones, la falta de una alimentación adecuada, que en la mayoría de los casos estaba fundamentada en las sobras de los amos, los llevó a desarrollar sus propios, auténticos y creativos estilos culinarios, ligados a la memoria y la práctica ancestral, que hoy día conocemos como la comida afrodescendiente: el acaryé en Brasil; el patty, el plantinta y el “sous” en el Caribe; el pescado en escabeche, el “mofongo” en Puerto Rico; el “cuchi frito”, la “morcilla”, para mencionar algunos ejemplos.

Los y las descendientes de africanos han hecho aportes importantes en la medicina

Las mujeres afrodescendientes, a través de nuestras organizaciones de base, [...] estamos contribuyendo a posicionar en el debate del movimiento de mujeres de Latinoamérica el tema de la diversidad social, a desenmascarar las diversas expresiones que tiene la ideología racista en la vida cotidiana de nuestros pueblos y a poner en evidencia cómo esto ha llevado a desvalorizar todos nuestros aportes e identidad, incluso entre los propios afrodescendientes.

natural y los remedios, en la música, en la espiritualidad, en la danza, en el arte y las letras; también se destaca el colorido de las pinturas y del vestuario particular de las mujeres negras. Igualmente, hemos tenido una participación destacada en las luchas de independencia y la construcción de la nacionalidad en todos los países de la región.

Sin embargo, las huellas indelebles de la esclavitud y la exclusión que históricamente se ha mantenido producto de la ideología racista también han tenido un efecto negativo y profundo sobre la autoestima y la conciencia de las y los afrodescendientes; sobre todo, en el olvido sistemático de la memoria histórica –o incluso en la supresión– de esa identidad que nos fue arrebatada. Históricamente, se nos ha enseñado a tener vergüenza de nuestra herencia ancestral, de esa historia, que ni siquiera la contamos a nuestros hijos e hijas para no avergonzarlos. El reconocernos sin identidad, sin valores y sin derechos, o identificarnos con hechos que nos avergüenzan y nos estigmatizan, nos ha llevado a reconocernos como sujetos sin derechos y con muy baja autoestima, sin importar en qué lugar de la región nos encontremos. Para colmo de males, por nuestra condición fenotípica, de piel oscura, narices chatas y pelo “cuscu”, el sistema de valores basado en la ideología racista nos coloca en los estratos más bajos de la pirámide social, situación similar a la de los indígenas.

Las mujeres afrodescendientes, a través del trabajo organizado, no sólo hemos

aprendido a revalorizar todo el legado de nuestros antepasado y a superar la dolorosa huella que ha dejado la esclavitud hasta nuestros días, sino que también hemos aprendido a reconocernos como un pueblo con una identidad propia y una historia milenaria común, que tiene sus orígenes desde el surgimiento de las grandes civilizaciones a orillas del río Nilo y que está presente en la gran diversidad cultural latinoamericana.

Las mujeres afrodescendientes, a través de nuestras organizaciones de base, también estamos contribuyendo a posicionar en el debate del movimiento de mujeres de Latinoamérica el tema de la diversidad social, a desenmascarar las diversas expresiones que tiene la ideología racista en la vida cotidiana de nuestros pueblos y a poner en evidencia cómo esto ha llevado a desvalorizar todos nuestros aportes e identidad, incluso entre los propios afrodescendientes.

En las familias afrodescendientes, a diferencia de otras culturas, la mujer constituye un soporte fundamental para la unidad del grupo. En las comunidades afrodescendientes, por lo general, encontramos familias extensas con una tendencia más gregaria y una relación matrilocal más arraigada. La abuela, y en su ausencia la madre, es la que determina y organiza la vida familiar, conserva la cultura y vela por los más sagrados intereses del grupo. Observamos inclusive una menor incidencia de violencia doméstica.

La tarea que aún tenemos por delante es ardua. Los agentes que perpetúan el statu quo están siempre alertas y dispuestos a frenar cualquier intento por cambiarlo. Hay quienes se resisten a que se reconozca el derecho de los afrodescendientes que logramos sobrevivir a una identidad y a visibilizarnos como pueblos.

Raíces. Una herencia africana. Donde la cultura es la esencia misma de un pueblo

Sonia Viveros*

Debo empezar haciendo una parada en el largo camino de lucha por la visibilización de los hombres y de las mujeres afrodescendientes del nuevo mundo, particularmente de los y las afroecuatorianas. No podemos olvidar que la presencia africana en Ecuador y en las Américas obedece fundamentalmente a razones económicas: hombres y mujeres fueron arrancados por la fuerza desde África para ser esclavizados y producir riquezas y bienestar a favor de los esclavistas.

También es importante señalar que muchos hombres y mujeres, aun habiendo sido traídos para ser esclavizados, se resistieron, se organizaron, vivieron y viven en libertad.

No pueden ni deben desconocerse las enormes contribuciones económicas, culturales, tecnológicas, filosóficas y religiosas que las y los afrodescendientes hemos aportado a la humanidad y, en consecuencia, a la construcción y desarrollo de todos los países de América.

No obstante esta irrefutable verdad, las clases dominantes, que ostentan el poder económico y político en el mundo y, principalmente, en los países latinoamericanos, se han encargado de mantener invisibles y excluidas a las personas, comunidades y organizaciones afros a lo largo de la historia.

África... El esclavizado y su ruta

La trata negrera ilustra dramáticamente el encuentro entre la historia y la geografía. Esta tragedia, que duró casi cuatro siglos, es una de las más grandes empresas de deshumanización en la historia de la Humanidad. [...] La trata se apoya en una ideología, la construcción intelectual del desprecio al hombre negro, sirviendo a

justificar la venta de seres humanos como "bienes mobiliarios". [...] Es una tragedia ocultada de sus causas profundas, sus modalidades y consecuencias. Este mapa da muestra no solamente de la forma de mutilación sino que aclara sus recorridos, clara muestra de los objetivos comerciales del comercio de esclavos. (Doudou Diéne, UNESCO)

Ecuador

La historia del pueblo negro del Ecuador ha sido una historia de negación, ocultamiento, minimización, sumado a esto el racismo que por su parte sirve de justificativo al propio colonialismo; [teniendo presente] que todo acto de colonización implica violencia, cambios profundos y crisis (Mato, 2002: 319).

Los pueblos negros de América debemos encontrar los mecanismos que nos permitan fortalecer nuestra identidad y lograr el reconocimiento de nuestros aportes.

La Constitución Ecuatoriana nos dice que Ecuador es un país unitario, indivisible, democrático pluricultural y multiétnico; y en la Asamblea Nacional Constituyente de 1998 se reconoce la existencia de pueblos negros o afroecuatorianos, además de otorgar los derechos colectivos²⁸.

Los afrodescendientes que vivimos en Ecuador somos parte de él desde la época de la colonia. Llegamos esclavizados en el siglo XVII (1553), ubicados geográficamente en las costas esmeraldeñas y más tarde en las provincias de Imbabura y Carchi, en la sierra (Valle del Chota, Valle de Salinas y Cuenta del Río Mira). País donde la carta de abolición de la esclavitud se firmó en 1851, significando esto que todos tenemos los mismos derechos y obligaciones para la sociedad.

* Directora de la Fundación de Desarrollo Social y Cultural Afroecuatoriana Azúcar.

Coordinadora Región Andina - Red de Mujeres Afrocaribeñas, Afrolatinoamericanas y de la Diáspora [Ecuador]

28. Artículo 83, ver CODENPE (1998: 5).



Hoy en día Ecuador, según datos del censo de población de 2001, tiene 12.155.608 habitantes, de los cuales el 77,4% se reconoce como mestizo; el 10,46%, blanco; el 6,83%, indígena; y el 4,97%, afroecuatoriano (el 2,23%, negro y el 2,74%, mulato). Según cifras del Instituto Nacional de Estadísticas del Ecuador (INEC), los afrodescendientes son 604.009 personas (271.327 negros y 332.632 mulatos), de los cuales el 51,6% son hombres y el 48,3%, mujeres²⁹.

de los afroecuatorianos debe ser parte de este proceso para lograr un país diverso con unidad.

En este sentido, nace en 1993 un grupo de amigas que, bajo un sueño compartido, empezamos a trabajar para levantar nuestra autoestima y lograr el rescate de nuestra identidad.

Así se crea, primero, el “Grupo Femenino Mandela”, para un año después constituirse en la Fundación de Desarrollo Social Afroecuatoriana Azúcar.

Población afroecuatoriana distribuida por provincias

Provincia	Total habitantes	Total afros	En %
Azuay	599.546	7.162	1,19
Bolívar	168.370	2.204	1,30
Cañar	206.981	2.924	1,41
Carchi	152.939	8.291	5,42
Cotopaxi	349.540	3.267	0,93
Chimborzo	403.632	2.872	0,71
El Oro	525.763	28.387	5,40
Esmeraldas	385.223	153.746	39,91
Galápagos	18.640	783	4,20
Guayas	3.309.034	216.922	6,56
Imbabura	344.044	16.492	4,79
Loja	404.835	3.050	0,75
Los Ríos	650.178	27.093	4,17
Manabí	1.186.025	29.367	2,48
Morona Santiago	115.412	825	0,71
Napo	79.139	1.138	1,44
Orellana	86.493	3.046	3,72
Pastaza	61.779	682	1,10
Pichincha	2.388.817	78.621	3,29
Sucumbíos	128.995	6.700	5,19
Tunguragua	441.034	5.271	1,20
Zamora	76.601	580	0,76
Zonas no delimitadas	72.588	4.586	6,32
Total	12.155.608	604.009	4,97

Fuente: SISSE-STFS-SISPAE, con base en datos del Censo de Población y Vivienda, INEC, 2001.

29. INEC, “Situación actual de los afroecuatorianos. Diagnóstico de la problemática afroecuatoriana y propuestas de Acciones Prioritarias”, febrero de 2004, págs. 39-40.

La interculturalidad es, para nosotros, la construcción de espacios compartidos manteniendo y respetando las diferencias, donde el conocimiento de las distintas realidades y el enriquecimiento cultural se convierten en una fortaleza en la que todos y todas se enriquecen a partir de las diversas aportaciones. El bagaje cultural

La Fundación de Desarrollo Social Afroecuatoriana Azúcar

Quiénes somos

La Fundación de Desarrollo Social Afroecuatoriana Azúcar es una entidad cultural etnoeducativa que promueve

el desarrollo integral del ser humano, proporcionándole espacios de formación y recreación de alta calidad que permiten crecer intelectual y espiritualmente a sus integrantes.

La interculturalidad es [...] la construcción de espacios compartidos manteniendo y respetando las diferencias, donde el conocimiento de las distintas realidades y el enriquecimiento cultural se convierten en una fortaleza en la que todos y todas se enriquecen a partir de las diversas aportaciones. El bagaje cultural de los afroecuatorianos debe ser parte de este proceso para lograr un país diverso con unidad.

La estrategia para lograrlo es la cultura como elemento indispensable y vital para fortalecer la comunicación y el bienestar ciudadano; y para mantener y enseñar a la sociedad en general y a nuestros niños y jóvenes negros, en particular, nuestras costumbres y su valor, para lograr así que nunca se pierdan las enseñanzas de nuestros ancestros.

Objetivos

Promover el desarrollo integral del ser humano proporcionándole espacios de formación y recreación de alta calidad, que permitan el crecimiento intelectual, social, cultural y espiritual de sus integrantes. La Fundación Azúcar es una organización legalmente constituida, con Acuerdo Ministerial 1285-MBS-Sept./22/2000, y tiene 16 años de existencia.

Misión

Contribuir con el pueblo ecuatoriano y con el Estado a disminuir la pobreza generando puestos de trabajo con base en el desarrollo de las habilidades de cada individuo. Y luchar contra toda forma de racismo y discriminación a través del arte y la cultura.

Visión

Para el año 2010, el Ecuador contará con un museo permanente afroecuatoriano, donde se pueda conocer la historia de la diáspora africana, así como la cultura e identidad,

las artes y artesanías afroecuatorianas. El museo contará con:

- Espacios de formación y capacitación en música y danzas afroecuatorianas y de la diáspora.
- La Escuela de Etnoeducación: con material académico y didáctico para la formación de niños, jóvenes y adultos en la historia del pueblo afroecuatoriano, afroamericano y africano, a través de videófonos, conversatorios, jornadas socioculturales, y campaña de socialización y concientización.

Áreas de trabajo

Etnoeducación. Aprender de lo que no nos dicen los libros ni la escuela formal sobre lo afro. Trabajamos con el grupo de formación del Instituto de Formación Afro, cuya metodología es el trabajo en módulos sobre diferentes temas, guiados por tutores que son los instructores del grupo.

Arte y Artesanía. Contamos con el grupo de música y danza afroecuatoriana, en sus dos ritmos tradicionales (Marimba-Costa y Bomba-Sierra).

Proyectos de Emprendimiento. Se trabaja en artesanías con materiales tradicionales y contemporáneos, en artesanías con tagua, concha de coco, balsa, damagua, entre otros. En los últimos tiempos hemos incursionado en el bordado de figuras africanas aplicadas a tarjetas, juegos de mantelería, tapetes, bolsos, y demás: esto funciona como una microempresa que permite un autofinanciamiento para el mantenimiento del grupo.

Trabajo Social. Realizamos actividades sociales en beneficio de los niños y las madres solteras migrantes en la ciudad de Quito y en las comunidades negras de Esmeraldas y el Valle del Chota. Durante el año se realizan campañas de recolección de alimentos no perecederos, vituallas, ropa, medicinas, y lo recolectado se entrega en las comunidades antes de la finalización del año.

Formación Política. Trabajamos en talleres de capacitación y formación con temas como: derechos humanos, derechos colectivos, derechos de la niñez, derechos de las mujeres y la familia. Temas para los adolescentes: entre los más demandados,

se destacan sexualidad (por el alto número de embarazos en la adolescencia), violencia doméstica e intrafamiliar; violación de los derechos en los centros educativos y en los trabajos; etcétera.

Temas transversales en nuestro accionar son la identidad, la autoestima y el desarrollo.

El proyecto “Con Manos de Ébano” es el resultado de varios años de movilización social de un pueblo; es parte de las luchas por las reivindicaciones de las nacionalidades y pueblos en el Ecuador y en el mundo. Hemos tomado fuerza, protagonismo y estamos a la vista de las sociedades, donde cada uno de los individuos siente la necesidad de conocer un poquito más de esas particularidades y de involucrarse [...] con los misterios que conlleva “lo desconocido”.

Actividades más relevantes

La Fundación de Desarrollo Social Afroecuatoriana Azúcar ha representado a Ecuador tanto con el grupo de danza y música como en eventos de afrodescendientes en Colombia, Chile, México, Perú, Cuba, Nicaragua, Honduras, Panamá, Brasil y Costa Rica. Entre los trabajos más relevantes se destacan:

Campaña de solidaridad “Unidos con un granito de arena”. Recolección de vituallas y alimentos en beneficio de los damnificados por la temporada invernal en la Zona Norte de Esmeraldas (Comunidades Negras de las orillas de los ríos Santiago y Cayapas, Cantón San Lorenzo). Fue realizada en Quito a partir del 4 de enero y finalizó el 26 de diciembre.

Festival Cultural “Palenque. Un reencuentro con nuestro pueblo”. Participaron más de veinte grupos culturales. Se realizaron un simposio de intercambio, un taller de percusión, y el encuentro musical y de danza. Los recursos recaudados fueron utilizados para la adquisición de instrumentos y vestuario para los integrantes de los talleres juvenil e infantil, y para su capacitación.

Festival Gastronómico “Lo quiero con Coco y Miel”. Realizado por el día Nacional del Negro, que se festeja en Quito cada primer domingo de octubre. Fue organizado con el afán de dar a conocer la variedad y riqueza gastronómica que tienen las comunidades negras en el país, y atraer a los medios de comunicación para que cambien su discurso discriminatorio y racista hacia el pueblo afro.

Proyecto Afro Artesanal. Con la acogida que se tuvo con las tarjetas bordadas con motivos afros, se ha elaborado un proyecto para ampliar el taller de artesanías, con trajes africanos y bordados. Está presentado en diferentes ONG, que han manifestado su interés y la posibilidad de aprobar el proyecto.

Y a los trece años se cumple nuestro sueño...

El reto más importante es la apertura de la Casa Cultural Afroecuatoriana “Con Manos de Ébano”, una propuesta tangible e intangible que muestra la riqueza cultural afroecuatoriana que hasta ahora no ha sido lo suficientemente reconocida y, por tanto, difundida. Consideramos que es un aporte para el verdadero desarrollo económico, político, social y cultural de los pueblos afroecuatorianos y afrodescendientes.

El proyecto “Con Manos de Ébano” es el resultado de varios años de movilización social de un pueblo; es parte de las luchas por las reivindicaciones de las nacionalidades y pueblos en el Ecuador y en el mundo. Hemos tomado fuerza, protagonismo y estamos a la vista de las sociedades, donde cada uno de los individuos siente la necesidad de conocer un poquito más de esas particularidades y de involucrarse de una u otra forma con los misterios que conlleva “lo desconocido”.

Con este proyecto se hace realidad lo que fue una utopía. Y el trabajo que realizamos durante trece años en eventos específicos ahora tiene un lugar permanente que niños, niñas, jóvenes, adultos, afrodescendientes y no afros, nacionales y extranjeros pueden tener como referente para compartir y conocer más de los negros del Ecuador y, a mediano plazo, de los pueblos afros de América y el mundo.

Contamos con un espacio físico en el que se han implementado las siguientes actividades:

- Videoteca cultural: biblioteca, literatura en general y del mundo afro en particular.
- Exposición y venta de artes y artesanías.
- Taller de aprendizaje de música y danza de los afrodescendientes y de los pueblos del Ecuador.
- Sala de uso múltiple: videos, foros, conversatorios, intercambios interculturales.
- Café Cultural “Con sabor Afro”.
- Afro Estilos: trenzas, cabos, extensiones, imagen afro.
- Taller de Confecciones y Estilos Afro: confección de trajes tradicionales y africanos, confecciones en general.
- Trabajo Recuperación de la Memoria Ancestral Afroecuatoriana: promueve la investigación y publicación.

Buscamos socios estratégicos que contribuirán sin lugar a dudas a su fortalecimiento y crecimiento; nos referimos a organizaciones y redes de afrodescendientes así como a instituciones, organizaciones y grupos no afros que se sumen a esta iniciativa.

Proyecciones

Por desconocimiento y por factores presentes de discriminación de la sociedad ecuatoriana, existe una falta de visibilización e identificación sobre la existencia de la población afrodescendiente en la diáspora y en el Ecuador.

Por este motivo, se ha emprendido una acción que permita la autoidentificación de la población afroecuatoriana, la valore, valore las expresiones de la cultura afro y, a la vez, permita visibilizarla en el contexto social.

Esto queremos realizarlo por medio de la consolidación de un Museo Histórico Vivo Afrodescendiente “Con Manos de Ébano”: una historia compartida con identidad

cultural ancestral y contemporánea viva, que fortalezca la interculturalidad con la implementación de las propuestas etnoeducativas de los pueblos de orígenes africanos asentados en el Ecuador y de la diáspora.

De esta forma, continuaremos proyectando y difundiendo el bagaje cultural afro en todas sus formas, formando y capacitando sobre el contenido de las expresiones culturales de este pueblo en el Ecuador. Y, sobre todo, fortaleciendo el fomento de la música, la recreación de la danza, la recuperación de la memoria histórica, el reconocimiento de su culinaria y la comercialización de las artesanías de la población afro.

Para eso estamos trabajando, porque es tarea de todos saber descubrir qué está enterrado en el fondo de nuestros corazones; es necesario que entre todos cultivemos valores de fraternidad, libertad, justicia, solidaridad.

Los afroecuatorianos, al ser parte de un país multiétnico y pluricultural, contribuimos al proceso intercultural para edificar una verdadera convivencia pacífica y seguir aportando el desarrollo con identidad.

Nuestro compromiso es reafirmar hoy, mañana y siempre nuestros orígenes africanos.

Bibliografía

CODENPE-Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador. *Nuestros derechos en la Constitución*. Quito, 1998.

Mato, Daniel (comp.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas, CLACSO, 2002.

Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora

Dorotea Wilson*

Organizando la lucha por los derechos de las mujeres afrodescendientes del continente

La Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora nació en el año 1992 como resultado del I Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe, realizado del 19 al 25 de julio de 1992, en Santo Domingo, República Dominicana, con la participación de organizaciones y mujeres negras de 33 países de la Región.

Nuestra Red es un instrumento de lucha

Decidimos constituir la Red como una instancia de coordinación internacional de las luchas de las mujeres y organizaciones de mujeres afrodescendientes del continente para enfrentar el racismo, la discriminación y la situación particular de miseria en que vive la mayoría de las mujeres afrodescendientes. Como informamos y denunciemos en nuestros diferentes países y en los foros internacionales en los que participamos, la situación de la mujer afrodescendiente es sumamente difícil. Entre otros aspectos:

- Vive en las zonas rurales más alejadas, sin infraestructura de servicios de agua potable y energía eléctrica, sin calles pavimentadas ni sistemas de evacuación de desechos.
- No tiene acceso a los recursos económicos que le permitan superar su situación de pobreza y marginalidad.
- Sus condiciones de salud y educación son deplorables.
- Se la rechaza por el hecho de ser negra, sin considerar sus capacidades y habilidades.
- Es objeto de violencia sexual.

Por ello, las mujeres de los diferentes países de América Latina, el Caribe y la diáspora acordamos en ese primer Encuentro en República Dominicana los siguientes objetivos de la Red:

- Trabajar conjuntamente para mejorar las condiciones de vida de las mujeres negras.
- Combatir las ideas negativas (prejuicios y estereotipos) que se vehiculan sobre la mujer negra.
- Denunciar todo tipo de discriminación contra las mujeres negras.
- Promover la participación de las mujeres negras en los diferentes espacios políticos y decisionales.
- Trabajar la problemática del racismo desde una perspectiva de género.
- Promover la comunicación, el intercambio de experiencias, la solidaridad y el desarrollo de destrezas con otras organizaciones.
- Luchar contra todo tipo de discriminación.
- Apoyar la lucha de las mujeres haitianas por mejores condiciones sociales y por la solución de su crisis política.
- Apoyar la lucha de la mujer dominicana de ascendencia haitiana por mejores condiciones sociales, legales y económicas.

II Encuentro de Mujeres Afrodescendientes

Del 2 al 6 de diciembre de 1996 realizamos en San José, Costa Rica, el II Encuentro de Mujeres Afrocaribeñas

* Coordinadora General de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora [Nicaragua]

y Afrolatinoamericanas, que contó con la participación de unas 150 mujeres activistas, entre ellas parlamentarias, políticas, dirigentas de base, universitarias; y mujeres integrantes de redes e iniciativas regionales.

En este segundo Encuentro se ratificaron los objetivos aprobados en el I Encuentro de Mujeres Negras y se incluyó un cuarto objetivo: impulsar la construcción y consolidación de un movimiento amplio de mujeres afrocaribeñas y afrolatinoamericanas que incorpore las perspectivas étnicas, racial y de género. A través del mismo, pretendemos propiciar y fortalecer el intercambio y la solidaridad entre organizaciones y mujeres de la diáspora.

III Encuentro

El III Encuentro lo realizamos en Managua, Nicaragua, del 14 al 17 de julio de 2006, con la participación de 41 mujeres afrodescendientes de 12 países del continente.

En este encuentro hicimos un análisis de la situación de las mujeres afrodescendientes del continente, evaluamos la situación de nuestra Red y acordamos un proceso de fortalecimiento organizativo y político de la misma, y definimos los lineamientos generales para los siguientes años de trabajo.

También elegimos a la Coordinación Regional, conformada de la siguiente manera:

Dorotea Wilson, Nicaragua,
Coordinadora General
Elizabeth Suárez, Uruguay,
Coordinación Subregión Cono Sur
Sonia Viveros, Ecuador, Coordinación
Subregión Países Andinos
Ann Mckenly, Costa Rica,
Coordinación Subregión
Centroamérica
Ana Irma Rivera, Puerto Rico,
Coordinación Subregión Caribe
Ivette Modestin, Estados Unidos,
Coordinación Diáspora
Cecilia Moreno, Panamá
Nirva Camacho, Venezuela
Vera Fermiano, Brasil
María de Jesús Moura, Brasil

Primera Asamblea General

En la ciudad de Colón, Panamá, del 26 al 30 de abril de 2007 realizamos nuestra Primera Asamblea General, con la siguiente agenda:

- Compartir análisis de contexto de cada una de las subregiones representadas.
- Presentar y aprobar el Plan Estratégico de la Red, así como el Plan Operativo para 2008-2009.
- Aprobar los Estatutos de la Red.
- Elegir la Coordinación Regional, la Coordinadora General y las Enlaces Nacionales.
- Promover el intercambio con agencias del sistema de Naciones Unidas, IAF y Global Rights.
- Realizar la Declaración Final de la Primera Asamblea General de la Red.

Consolidación de nuestra identidad

Somos un espacio autónomo, de articulación política e incidencia para la defensa de los derechos y el desarrollo humano de las mujeres afrocaribeñas, afrolatinoamericanas y de la diáspora. Priorizamos la construcción de nuevas alianzas para transformar las sociedades en que vivimos.

Nuestros valores impulsores

Transparencia. La transparencia política, económica y social es un valor que deberá ser apropiado por todas las integrantes de nuestra Red y, en particular, por la Comisión Coordinadora.

Respeto a la diversidad. En nuestra Red existen múltiples orígenes, experiencias, formas de pensamiento y de actuación, lo cual la enriquece en un marco de reafirmación de su vocación democrática. La diversidad no contradice la acción colectiva y la conducción colegiada.

Solidaridad. Es un valor que debemos construir en la vida cotidiana y en la lucha contra la discriminación racial.

Equidad. Es un valor y objetivo a alcanzar



en todos los ámbitos de la vida y a todos los niveles.

Reconocimiento a las identidades de las mujeres afrodescendientes. Las integrantes de la Red estamos unidas con base en una identidad asumida como mujeres afrocaribeñas, afrolatinoamericanas y de la diáspora.

Responsabilidad. Es un valor de cada una de nosotras como integrantes de la Red en su relación con las demás, en la asunción de tareas y representaciones delegadas por la Red.

Participación democrática. Nuestra Red estimula y potencia la participación de cada una de sus integrantes, ya sea a título individual o en representación de organizaciones, considerando sus conocimientos, experiencias y especialidades.

Igualdad. En la Red todas las mujeres somos iguales en tanto ciudadanas activistas del movimiento de mujeres y feministas.

Compromiso. Las mujeres de la Red asumimos nuestra identidad junto al compromiso de luchar por un mundo sin racismo, ni sexismo, ni discriminación racial.

Inclusión. Nuestra Red es un espacio abierto, incluyente y en permanente crecimiento, tanto en el nivel personal como colectivo. Para ello, promovemos la delegación de representaciones, vocerías e interlocuciones con diferentes actores en los ámbitos nacionales e internacional.

[...] nuestra lucha es larga, pues se trata de organizarnos para enfrentar la difícil situación de miseria en que viven las mujeres afrodescendientes. El proceso no habrá concluido hasta que las mujeres afrodescendientes hayan superado su situación de marginalidad y pobreza.

Nuestros principios orientadores

- Nos reconocemos como un espacio autónomo respecto de la cooperación financiera, partidos políticos y gobiernos.

- Luchamos por el respeto a los derechos humanos y ciudadanos de las mujeres afrodescendientes.

- Luchamos por la construcción de un orden social, económico y político justo, equitativo y sin discriminación.

- Promovemos y luchamos por sociedades democráticas y participativas.

- Luchamos por sociedades con igualdad de oportunidades, equidad y sin ningún tipo de discriminación.

- Somos un espacio que lucha por los derechos de las mujeres afrodescendientes en lo público y en lo privado.

- Defendemos el derecho a vivir sin racismo, discriminación racial, xenofobia, homofobia, lesbofobia, sexismo y cualquier forma de exclusión.

- Apoyamos las luchas de las integrantes de la Red en los diferentes países de Latinoamérica, el Caribe y la diáspora por la defensa de los derechos de las mujeres afrodescendientes.

- Participamos en diferentes luchas del movimiento de mujeres y feministas a nivel local, nacional e internacional.

- Luchamos por el derecho a una vida sin violencia en todas sus manifestaciones.

Ratificamos nuestra misión y visión

Misión: Nuestra Red constituye un instrumento de articulación de las mujeres afrocaribeñas, afrolatinoamericanas y de la diáspora para la lucha contra el racismo, la discriminación racial, el sexismo y la pobreza.

Visión: Nuestra Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora ha desarrollado formas de organización transparentes, democráticas y participativas. Cuenta con liderazgos fortalecidos, con capacidad de incidencia y con alianzas efectivas.

Objetivos

- Impulsar la construcción y consolidación de un movimiento amplio de mujeres afrocaribeñas, afrolatinoamericanas y de la diáspora que incorpore las perspectivas étnicas, raciales y de género en la región continental.
- Visibilizar la realidad de discriminación y violación de los derechos humanos que viven las mujeres afrodescendientes en los ámbitos socioeconómicos, políticos y culturales.
- Incidir en instancias gubernamentales o intergubernamentales para la formulación e implementación de políticas públicas que afirmen modelos de desarrollo sustentado en el reconocimiento y respeto de las identidades étnicas, raciales y de género.
- Luchar por el cumplimiento de convenios y acuerdos internacionales que afirmen los derechos de las mujeres afrocaribeñas, afrolatinoamericanas y de la diáspora.
- Impulsar programas y proyectos que contribuyan al desarrollo integral de las mujeres afrocaribeñas y afrolatinoamericanas.

En la Asamblea General, además de definir nuestros estatutos y principios organizativos y de funcionamiento, aprobamos el Plan Estratégico de la Red para el período 2008-2012, ratificamos la Coordinación Regional y elegimos a las Enlaces Nacionales.

En el Plan Estratégico definimos el mapa de actores clave para el impulso de alianzas de la Red, así como las acciones pertinentes para el proceso de consolidación de las organizaciones y movimientos de mujeres afrodescendientes en cada país del continente y en el ámbito internacional.

Desde 1992, cuando fundamos nuestra Red, hasta 2009, hemos avanzado consistentemente en el fortalecimiento de los movimientos y organizaciones de mujeres afrodescendientes en su lucha por sus derechos.

Hemos visibilizado la situación de la mujer afrodescendiente en los ámbitos locales, nacionales e internacionales. También hemos demandado a los Estados la definición de políticas públicas a favor de las mujeres afrodescendientes, y los hemos instado a asumir el Plan de Acción de Durban.

Nuestra labor de incidencia y alianzas políticas estratégicas

- Hemos impulsado alianzas con otros movimientos de mujeres que comparten objetivos con nosotras: feministas, afrodescendientes, de derechos humanos. Realizamos intercambios con organizaciones indígenas.
- Continuamos trabajando en el fortalecimiento de las alianzas con el movimiento afrodescendiente, tanto en cada país como en lo que respecta a organizaciones regionales, como la Organización Negra de Centroamérica. Creamos la Comisión de Seguimiento a la Asamblea General de la Organización de los Estados Americanos (OEA) y hemos impulsado foros para lograr la Convención Interamericana contra el racismo, la discriminación racial y toda forma de intolerancia.
- Participamos en los eventos internacionales promovidos por la OEA representando a la Red, así como en los procesos de las Cumbres de las Américas y en las Asambleas Generales de la OEA. En cada uno de estos eventos, la Red presenta su posicionamiento y las demandas de las mujeres afrodescendientes.
- Avanzamos en la labor de incidencia en los gobiernos locales y nacionales para que asuman el Plan de Acción de Durban. Las Enlaces Nacionales, responsables subregionales, y la Coordinación Regional impulsamos sesiones de trabajo con representantes de los Estados nacionales, así como sesiones de trabajo con la Cooperación Internacional con énfasis en el Sistema de Naciones Unidas para trabajar este tema.
- Iniciamos la discusión y el análisis sobre la situación de la salud sexual y reproductiva de las mujeres



afrodescendientes y diseñamos una campaña en este sentido, con enfoque prioritario hacia las mujeres y jóvenes afrodescendientes.

- Participamos en los procesos de evaluación de las Convenciones Internacionales respecto a los derechos de la mujer, llevando a estos foros la posición de las mujeres afrodescendientes.
- Elemento fundamental de nuestra incidencia nacional e internacional es lograr que los gobiernos incorporen en los censos que se realizarán en 2010 la variable étnico-racial y de género, para lo cual trabajamos con organizaciones afrodescendientes y organismos de las Naciones Unidas, el Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE), la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y la Secretaría Especial de Políticas de Promoción de la Igualdad Racial (SEPPIR), a fin de promover foros con las entidades responsables de los censos en los países.

Nuestras acciones para la formación y el fortalecimiento de liderazgos

Hemos fortalecido las relaciones de confianza política y comunicación armoniosa entre las miembras de la Red y en las diferentes instancias, incluyendo la Coordinación Regional.

A la par de cada foro internacional en el que participamos o que promovemos, estamos desarrollando nuestro plan de formación y capacitación que se basa en el análisis de la situación y experiencias que viven las mujeres afrodescendientes, y todo esto lo hacemos promoviendo el intercambio.

Nuestro proceso de desarrollo organizacional

Continuamos consolidando nuestra estructura, y garantizando la amplia participación de todas las integrantes de la Red y el funcionamiento coordinado en la Asamblea General, la Coordinación Regional, las Coordinaciones Subregionales y las Enlaces Nacionales.

Asimismo, hemos definido mecanismos y representación de la Red en espacios

regionales e internacionales, delegándose esta tarea a miembras de la Red o Enlaces Nacionales como representantes oficiales de la Red en los diversos foros y espacios internacionales. Consolidamos desde la Red el Comité de Seguimiento a Durban que trabajó en todo el proceso de cara a la evaluación de Durban realizada en Ginebra.

La Coordinación Regional ha procurado reunirse aprovechando la celebración de diferentes eventos. También hemos socializado los resultados de las reuniones de la Coordinación Regional, así como garantizado procesos inclusivos para la preparación del posicionamiento de la Red en foros y espacios internacionales. Iniciamos el proceso para la obtención de la personería jurídica de la Red, aprobamos los estatutos y hemos sometido su aprobación al parlamento nicaragüense.

Además, estamos actualizando la base de datos de la Red, por organización e individuos, para lo cual trabajamos el proyecto de mapeo de las organizaciones de mujeres afrodescendientes en el continente, que nos permitirá fortalecer la Red y ampliar su proyección en el continente. En 2009 se integraron a la Red organizaciones de México y de El Salvador, así como mujeres afrodescendientes ubicadas en España.

Creamos una página web a través de la cual informamos a las integrantes de la Red las acciones que desarrollamos y realizamos el intercambio de información entre todas. Estamos trabajando para mejorar el diseño de esta página y lograr su permanente actualización.

Nuestra Red se consolida

Con el compromiso de todas las miembras de nuestra Red, venimos consolidando esta instancia de coordinación internacional que ha dado sus frutos. Sin embargo, nuestra lucha es larga, pues se trata de organizarnos para enfrentar la difícil situación de miseria en que viven las mujeres afrodescendientes. El proceso no habrá concluido hasta que las mujeres afrodescendientes hayan superado su situación de marginalidad y pobreza.



IV.

Arte culinario afrolatinoamericano

Cultura culinaria afrodescendiente en Panamá

Elvia Gayle de Best*

Siempre he querido escribir, dejar plasmada una memoria, un legado a mis hijos, nietos, amistades y que le llegue a todos los seres de este universo.

He comprendido hoy que nuestra cultura culinaria, después de haber sido sustraída de la madre patria África, tras miles y miles de uniones conyugales que nos han traído hasta el presente, ha sido preservada vía transmisión oral de nuestra memoria culinaria. Nuestra cultura culinaria, como la de toda esta humanidad, ha sido lograda en lucha contra la pérdida de identidad cultural.

Esta inquietud ha estado latente en mí desde muy temprana edad. En mi infancia, mis juegos de párvula fueron recrear las formas de los elementos nutricionales que conocía, dándoles forma en arcillas, hojas, piedras, latas, y así me entretenía haciendo fogones con tres piedras y todo lo que me ayudase a cocinar, imitando a mis abuelas, madre, tías, nanas y a los varones cocineros de la familia.

De la manos de mi tía materna Andrea Lowman y de mi señora abuela paterna Edith Gayle, me maravillaba –cuando me rotaban los sábados dependiendo en qué casa estaba– en el mercado viendo, oliendo, oyendo el ir y venir de los seres que surtían sus necesidades alimenticias. Emocionada veía ese caleidoscopio de colores desde las carnes de res, su olor a sangre, cómo pesaban los pollos vivos que luego eran sacrificados para finalizar la venta. Observaba los intentos de mis parientes para garantizar vísceras, patas de res o lo que se pudiera conseguir con sus escasos presupuestos.

Admiraba lo colorido que era el puesto de legumbres y frutas, los puestos de ventas de flores, el olor característico de los puestos de mariscos y pescados, las tortugas, conchas y caracoles, en fin, tantas cosas que se volvían sabrosas una vez cocidas.

Me deleitaban la llegada a casa, la limpieza y el procesamiento de todos los elementos y la anticipación gustativa que volvía agua mi pequeña boca. Las frutas, según la estación, eran los premios más inmediatos según la espera.

Cuando ya me hice mujer, comprendí que era yo misma producto de dos culturas. Afrocaribeña por el lado de mi padre, Egroy B. Gayle, que era hijo de Edith Murray Gayle y de William Gayle, ambos jamaquinos, venidos al istmo. En esa casa se hablaba y se cocinaba en inglés.

En la casa materna la cultura era afrocolonial: mi abuela materna, Manuela Torres; mi abuelo materno, Adolfo Lowman, hijo de cubano y colombiana; Manuela era hija de colombiano con panameña. De esta fusión llegué yo, muy bilingüe. Por todo esto aprendí a cocinar en inglés y en español. Hija de Guillermina Lowman y Egroy B. Gayle, todo esto me hizo bilingüe en mis razones y en mi cocinar; tomé para mí lo mejor de ambos mundos, y quisiera darles a ustedes algo mío, como mis ancestros me lo brindaron a mí.

La mayoría de las veces pienso, al preparar un platillo, su procedencia, el quién, cuándo o cómo lo hicieron suyo. Aprendí y comprendí las similitudes y sutiles diferencias que hay en cada cultura, cómo cada una tuvo accesibilidad a ciertos ingredientes y elementos principales al darle forma a un platillo.

He comprendido hoy que nuestra cultura culinaria, después de haber sido sustraída de la madre patria África, tras miles y miles de uniones conyugales que nos han traído hasta el presente, ha sido preservada vía transmisión oral de nuestra memoria culinaria. Nuestra cultura culinaria, como la de toda esta humanidad, ha sido lograda en lucha contra la pérdida de identidad cultural. Y muchas veces enmarcada en la precariedad y la angustia, por ello quizás esa tendencia de servir a nuestra gente esas

* Activista comunitaria
[Panamá]

porciones abundantes, porque muchos de los nuestros compartieron sus últimas cenas, o no vieron un mejor mañana en su condición de esclavos.

En la esclavitud se lograron las distintas técnicas, según nuestros ancestros fueron traídos o llevados, nunca perdiendo esa tierra lejana, ese sabor y olor.

Los que fueron llevados o traídos hacia islas, tierra firme, montañas o ciudades para lo que fueran requeridos tuvieron que encontrar mecanismos efectivos que les permitieran subsistir y conservar sus prácticas y tradiciones, al menos en la cocina. La cocina es lo que de alguna manera fue menos afectado culturalmente hablando, ya que la alimentación era algo necesario para que los esclavos pudieran dar un mejor rendimiento. Puede ser, por esta razón, que los esclavistas no se involucraron en la alteración de la cultura gastronómica.

Para ubicar esas tradiciones de la diáspora africana en nuestro istmo, debemos conocer cómo fue la llegada de los afrodescendientes a Panamá. La primera llegada de negros fue costa arriba y costa abajo, por lo que los españoles se aprovecharon de esto e hicieron de ellos expertos en la preparación de mariscos, peces, tortugas, ceviches y diversos platillos de mariscos, cuya base fue, por el conocimiento de los africanos, el coco, achiote, culantro, picantes, sal, ajo. Basaron su dieta en el pulpo, la cambombia, los crustáceos. Esto se dio simultáneamente en las tres provincias con una población mayoritaria afrodescendiente: Colón, Darién y Bocas del Toro.

En la segunda migración de negros arribaron los caribeños, llegados para la construcción del ferrocarril y la construcción del canal. Estos ya habían absorbido las distintas culturas a las que fueron expuestos siglos antes, como la francesa, la española, la judía, la árabe y la anglosajona. Los caribeños angloparlantes se radicaron en su gran mayoría en las áreas canaleras de Panamá y Colón. Ellos nos legaron la técnica afrocaribeña, el sous, el escobish, el cucú (cucús) y una agricultura, la cual proveía los tubérculos que integraban gran parte de su dieta. Los constructores del canal y sus mujeres sabían que con la sal se compensaban y evitaban perder mucho líquido del cuerpo

del jornalero. Por ello, el bacalao, el Johnny Cake, pan de jornada, el bammy; el uso de fruta, el pan, el aceite de coco y las viandas de muchos vegetales, y los frijoles. No podemos olvidar que, en las grandes plantaciones, los amos daban las vísceras a los esclavos jornaleros y las patas y cabezas de los animales, puerco y res, y estos sabiamente supieron sacar provecho de ello, lo que nos legó un One on One (uno sobre uno) guiso de bofe de res sobre tortas de harina, y la población, patua o francesa, nos legó bude o morcillas, enyucados, dulce y panes combos.

Los negros cimarrones, por las condiciones en que estuvieron al escapar a las montañas y a los montes, legaron lo que conocemos hoy como guachos, gallos pintos. Es fácil notar que estos, en una sola olla, daban forma a la sobrevivencia, con un gallo pinto, con carnes de monte y todos los elementos que la montaña les dio o que sembraron mientras lucharon por su libertad.

Hoy por hoy, la cultura culinaria afropanameña es el puntal de la culinaria panameña, junto con la interiorana y la indígena, que es muy cerrada y reservada a dichas poblaciones. Nuestra cultura culinaria actual se ha fusionado con otras. Sin embargo, en nuestro pueblo, la familia panameña en su diario vivir degusta la técnica culinaria afrodescendiente, ya que esta ha marcado nuestra tendencia alimenticia.

La cultura culinaria afro, de alguna manera, nos ha determinado como pueblo, y ha enmarcado la historia panameña aportando a grandes luchas las dietas de los trabajadores de la construcción, de jornaleros, estudiantes, niños, jóvenes, ancianos.

Para concluir, debemos resaltar que nuestra cultura seguirá sobreviviendo por siglos y siglos si continuamos la tradición de transmitir verbalmente todos nuestros conocimientos y prácticas culturales, ya sea de madres a hijas y de abuelas a nietas y, por qué no, también a los hijos y nietos. Y mientras presenciamos estos sucesos presentes y futuros y recordamos el porqué del uso de nuestra dieta en el pasado, los invito a destapar un delicioso One Pot y les digo... ¡Seguro que les va a gustar!

Las influencias de la cocina brasileña entre las culturas indígenas, portuguesas y africanas en la ciudad de Salvador, Bahía

Jacira Maria Santos Marques*

Introducción

No sólo costumbres, danzas, leyendas, fiestas, entre otras innumerables manifestaciones culturales, fueron fruto del mestizaje racial del pueblo brasileño en su formación.

¿Cómo sería nuestro país sin el *acarajé*, la pimienta malagueta, la *capoeira*, el *batuque*, el *chorinho*, el samba, la alegría, el *gingado* y el delicado modo de ser; sin la herencia de los africanos? Es difícil de imaginar. Brasil no sería el mismo sin la riquísima herencia cultural traída por los casi 4,5 millones de africanos que, obligados y por más de 300 años, fueron subyugados a trabajos forzados.

Y una de las cualidades inigualables en cuanto al sabor, calidad, belleza y variedad es la culinaria del pueblo brasileño, culinaria que utilizó las influencias indígenas, africanas, europeas para crear la base de la alimentación del Brasil, en la formación de los platos típicos de la ciudad de Salvador de Bahía.

En el Brasil indígena, mucho antes de la llegada de los portugueses, ya se conocían innumerables productos cultivados para la alimentación y producción de bebidas, condimentos, entre ellos, el maíz, la mandioca (para hacer harina), también llamada *aipim*.

Diversas frutas eran utilizadas en la alimentación y preparación de bebidas, como la castaña de cajú (que era la base de una bebida alucinógena conocida como *cauim*). Además de la caza y la pesca, sin dudas unas de las mayores contribuciones

de los indígenas a nuestra alimentación fueron los productos derivados de la mandioca: harina de mandioca, uno de los productos más consumidos en el país, que se agregó a los platos de origen africano y portugueses como ingrediente indispensable en los pucheros (ya que en Portugal no se conocía la harina y los pucheros era hechos con migas de pan), y la tapioca (muy utilizada para hacer *beiju*, *mingau*, productos que también tienen origen en la culinaria indígena). Los indios conocían también el maíz, único cereal encontrado por los europeos en Brasil, con el cual hacían *mingaus* [gacha o comida de consistencia cremosa]³⁰ bien rallados. Entre los vegetales, apreciaban el camote (o batata), el zapallo, el frijol, el maní, el piñón, la castaña de Brasil, el cacao, el *cará* [tubérculo conocido como taro o ñame], la *serralha* [cerraja, hoja de sabor amargo], además del palmito, consumido crudo o cocido.

Influencias africanas

¿Cómo sería nuestro país sin el *acarajé* [pastel de frijoles], la pimienta malagueta, la *capoeira* [danza/arte marcial], el *batuque* [baile al son de percusión], el *chorinho* [estilo de música popular], el samba, la alegría, el *gingado* [manera de menear el cuerpo] y el delicado modo de ser; sin la herencia de los africanos?

Es difícil de imaginar. Brasil no sería el mismo sin la riquísima herencia cultural traída por los casi 4,5 millones de africanos que, obligados y por más de 300 años, fueron subyugados a trabajos forzados.

Fue grande la contribución africana a la gastronomía. Comenzando por el aceite de *dendê* [palma], que da color y aroma especial a platos como la *moqueca* [guiso de pescado y mariscos] y el *vatapá* [plato elaborado con leche de coco, camarones,

* Especialista en comidas brasileñas y activista comunitaria [Brasil]

30. Todas las aclaraciones que figuran entre corchetes en el presente texto pertenecen al traductor.

castañas y maní, que tradicionalmente acompaña al *acarajé*]. Los cocoteros que embellecen nuestras playas y nos dan el agua de coco también fueron otra contribución africana importante. Originario de la India, el coco es un ingrediente indispensable en la preparación de los exquisitos bocadillos afrobrasileños: cuscús, arroz de coco, *mungunzá* [papilla de maíz] y *canjica* [dulce hecho con maíz].

Bocadillos de la historia

Fue en el siglo XVI que llegaron al Brasil las primeras palmeras de las cuales se extrae el aceite de palma. Nuestra palmera vino de Angola, donde es llamada *dendém* en las lenguas bantú *quim-j bundo* y *umbundo*.

Como los pueblos indígenas, los africanos no conocían la fritura, pero tenían por hábito preparar asados, cocidos y guisados. Como es el caso del *caruru*, una palabra de origen indígena para designar la preparación de hierbas machacadas en el mortero. Con la llegada de los africanos se incorporó a esas plantas el *quiabo* [ocra o quingombó], originario de África, que, coincidentemente, allá se llamaba *calalu*. Ese guiso bien brasileño, mezcla de hábitos indígenas y africanos, mantuvo el nombre indígena, *caruru*.

Muchas veces confundido con la mandioca, el *inhame* es un tubérculo africano que sirve de acompañamiento (cuando está cocido) y como ofrenda para algunos orichás, entre ellos Ochala, y forma parte de las llamadas comidas de santo para la cultura del afrodescendiente.

La gallina de Angola fue el único animal que vino del África y se usó en varios platos típicos, sobre todo en las regiones Norte y Nordeste, como la *galinha de capote*. Leímos alguna vez que ningún animal africano integra el menú brasileño, excluyendo a la gallina de Angola o gallina de Guinea que participa en las ofrendas a los orichás en los cultos afrobrasileños. Sin duda, la fruta más popular del Brasil es la banana. Nuestros indios conocían la banana de la tierra. Pero los africanos nos obsequiaron otras tantas variedades, como la *nanica*, la *maçá*, la plata y la oro. Originaria de Asia, la fruta tan nutritiva y versátil es por aquí comida al natural, con miel, cocida, asada, servida con azúcar y canela, usada en recetas de tortas y tartas, en los purés para los niños, cocinada con

harina y preparada en forma de licor. La banana es servida hasta como guarnición. Es una fruta íntima y común, fiel al pobre, saboreada por todas las edades y paladares. Sin trabajo y sin complicaciones, tal como dijo nuestro famoso historiador del folclore y de la alimentación del Brasil, Luis da Câmara Cascudo.

Los africanos, cuando fueron traídos para el Brasil, ya estaban dotados de una vasta sabiduría culinaria. De los productos que podemos destacar como distintivos por su influencia en la culinaria brasileña, el aceite de *dendê* es, sin duda, una de las más grandes contribuciones a la comida brasileña; indispensable en innumerables platos típicos del Brasil, usado tanto directamente, como ingrediente, así como indirectamente, en su confección. Platos típicamente brasileños, como la *feijoada* [guiso de carne y frijoles negros], son fruto de la adaptación del negro a las condiciones adversas de la esclavitud. Realizada con sobras de carnes y la sabiduría de la culinaria africana –fueron varios los pueblos africanos que fueron traídos al Brasil, por lo que su preparación implica diversos conocimientos culinarios– que se adaptó a aquella situación y dio como resultado uno de los platos típicos más apreciados en todo el país, la *feijoada*. En la culinaria africana no podemos dejar de mencionar la utilización de frutos de mar como parte de la alimentación.

Originaria de África, la pimienta malagueta fue traída al Brasil por los esclavos o por los propios colonizadores. Es tan grande su importancia en este continente que existe una región llamada Costa de Malagueta, cerca de Ghana, en África Occidental. En Mozambique, la malagueta es conocida como *piripiri*; en Angola, como *jindungo* y en Nigeria, como *uziza*. En Brasil, el uso de las especias es tan grande y generalizado, y tan fuerte el aprecio por ese ají, que podemos decir que forma parte integrante de nuestra cultura alimenticia.

Como vimos, ya en el principio de nuestra formación como brasileños tuvimos una enorme diversidad cultural que influyó al país. En opinión de Câmara Cascudo, son las culturas indígena, portuguesa y africana las que forman el trípode inicial del gran caldero gastronómico, bien aliñado, que es nuestro país. Cada región tiene sus comidas y sus platos típicos que caracterizan la culinaria. En el Norte, a

causa de las selvas y los ríos y la influencia indígena, predominan las frutas, los pescados y la mandioca. En el Nordeste, se ve la predominancia del coco, que vino de la India, del *dendê*, de los frijoles, *inhame*, *macaxeira*, dulces variados, pescados y crustáceos, destacándose en la región la culinaria bahiana, con una gran influencia africana, y la de Pernambuco, con platos como *buchada de bode* y *alfenins*, un dulce de azúcar blanco de caña; en Ceará hay una gran variedad de platos con pescado, camarones y langosta, y la famosa *rapadura* [o panela] hecha con azúcar de caña; en Rio Grande do Norte, además de los pescados y crustáceos, es muy conocida la *carne-de-sol*, servida con *farofa* [harina de mandioca] y frijol verde; en Alagoas, se destacan platos con frutos de mar y también crustáceos de agua dulce, como el conocido *sururu*. En el Centro Oeste, a causa de los grandes rebaños de ganado bovino, hay predominancia de los platos de carne, bebida con yerba mate, pescados, aves y caza del Pantanal, además del *pequi*, fruto del bosque usado en varios platos de la región. En el Sudeste, por su característica cosmopolita, existen todos los sabores del mundo. En Río de Janeiro se puede mencionar como típica la *feijoada* carioca, hecha con frijol negro y, en San Pablo, se destaca el cuscús paulista. En Minas Gerais, que posee una culinaria rica y variada, además de los productos derivados de la leche, hay biscochos, panes de queso, *angu* [especie de polenta de maíz], col y diferentes platos preparados con carne de cerdo, maíz, y el famoso *tutu*, hecho con frijol. En Espírito Santo, son famosos sus platos de pescado preparados con urucum y las *moquecas apixabas*. En el Sur, como resultado de la inmigración, hay mucha influencia de las cocinas italiana, alemana, polaca, entre otras. Es la región de las carnes, preparadas como churrasco [carne asada a la parrilla], además de longanizas aliñadas y picantes, y el famoso *barreado paranaense* [guiso de carne de res], comida de tropilla, puerco al rollo, *pinhão* y el *chimarrão* [cimarrón, infusión amarga de yerba mate]. Tal diversidad está presente de una forma placentera en la gastronomía bahiana, que abarca todas estas costumbres en la vida cotidiana del pueblo *soteropolitano* [gentilicio de Salvador de Bahía].

Axé [saludo del candomblé que significa energía, paz, felicidad].

Gastronomía afroecuatoriana. Valle del Chota, provincia de Imbabura

Cecilia Méndez Anangón*

Soy de la ciudad de Quito, provincia de Pichincha, Ecuador. Mi descendencia es del Valle del Chota, provincia de Imbabura, y de la Vía San Lorenzo, entre el Valle del Chota y la provincia de Esmeraldas.

Pertenezco a la Fundación de Desarrollo Cultural Afroecuatoriana Azúcar desde sus inicios, organización que me ayudó a reforzar los conocimientos acerca de mi origen y etnicidad. Dentro de una sociedad racista, a ellos les debo el amor, el respeto y el reconocimiento de mi etnia. Esto me ha dado una gran lección que siempre trato de compartir: “Nadie ama aquello que no conoce”, y es deber de todos amar, respetar y difundir sus propias tradiciones para que en el mundo entero se conozca, respete y ame la pluriculturalidad.

El mundo está sujeto a cambios y evoluciones constantes, mas, sin embargo, es necesario conocer el origen de cada uno de los aspectos de una cultura para llamarla por su propio nombre, darle el debido reconocimiento. La gastronomía de un pueblo habla de una historia y de un estilo de vida en particular; eso debe mantenerse y somos nosotras, quienes hemos aprendido estas tradiciones orales, las llamadas a mantenerlas y difundirlas.

Dentro de lo que es la cultura afroecuatoriana, yo me voy a referir a la cultura gastronómica.

Yo soy Técnica en Administración Hotelera y me encanta relacionarme con personas de diversas culturas y nacionalidades. Mi carrera la escogí en función de ello, precisamente, ya que además de nutrirme con las costumbres y tradiciones diversas, presento y doy a conocer las mías, y

uno de mis propósitos es presentar la gastronomía afroecuatoriana del Valle del Chota, principalmente, por ser originaria de allá.

En mi país, Ecuador, se consume mucho el verde, la yuca, el fréjol, el pescado y los mariscos, que son productos inherentes a las regiones afroecuatorianas de la provincia de Imbabura y la provincia de Esmeraldas, imponiendo sabores, mezclas y combinaciones diversas.

La gran variedad de productos alimenticios de las distintas regiones del Ecuador aportan en cuerpo y espíritu a su gastronomía.

Cereales, almidones y tubérculos

El fréjol, la yuca, el plátano verde, plátano rosa, plátano seda, etc., y el camote aportan consistencia y nutrientes básicos.

Carnes

Las carnes y el pescado son la base de la alimentación. Cada país posee su plato tradicional, y las carnes que se utilizan son de especies autóctonas como la víbora, el armadillo, la guanta, el puerco tatabro (jabalí), la pata e burro (caracol); son algunas de las carnes que casi nunca se consumirían en el mundo occidental.

Pero los universales cerdos, gallinas y vacas también son utilizados en la gastronomía ecuatoriana y afroecuatoriana. La carne de vaca o cerdo se dora con aceite o en estofado con camote dulce.

Pescados

La cabeza del pescado dorado y la corvina son bien utilizados para hacer sancocho de pescado con verde y yuca. Los camarones, la concha, la jaiba son preparados en ceviches y se los combina también, preparándolos fritos o rebosados con arroz y patacones.

Bebidas

Se consume un gran número de bebidas alcohólicas como el puro, bebida blanca hecha del jugo de caña, producto de su fermentación.

En cuanto a las no alcohólicas, son habituales las bebidas refrescantes: el agua de panela con naranja agria, o el agua de zurumba hecha con hierbas medicinales como la hierba luisa y endulzada también con panela o raspadura. Y la colada de mote con harina de maíz fermentado y cocinado, endulzado con miel de panela. Esta colada se denomina champús, y se realiza en fiestas y ocasiones especiales.

Lo importante para nosotras sería poder conservar nuestras recetas originales, por ejemplo:

- El picadillo. Receta que contiene plátano verde, poroto seco (fréjol), condimentos, cebolla larga roja y manteca de cerdo.
- El locro de yuca. Receta que contiene poroto seco (fréjol), yuca, cebolla larga, condimentos, cebolla larga roja y manteca de cerdo.
- Mano e mono. Receta que contiene fréjol negro, camote dulce, queso y leche (opcional), cebolla larga y manteca de cerdo.
- Madre mía del rempujo (sopas). Receta que contiene arroz, fréjol seco (de trocha), queso, manteca de cerdo y cebolla larga roja.
- El poroto cariuchado. Receta que contiene fréjol seco, cebolla larga roja y manteca de cerdo con mapawira (los residuos de carne que quedan al cernir la manteca).

Entre otros platos muy particulares podemos resaltar los que tienen ingredientes de base como, por ejemplo, la manteca de cerdo, la cebolla larga roja, el fréjol, originarios de la región. Y por supuesto, sus habitantes han sabido combinar acertadamente los sabores, y bautizarlos o ponerle un nombre. ¿Con base en qué? En su estilo de vida, pensamientos y hasta su necesidad. Es un trabajo arduo dar a conocer el origen de estos platos típicos, pero es un trabajo que bien vale la pena.

El mundo está sujeto a cambios y evoluciones constantes, mas, sin embargo, es necesario conocer el origen de cada uno de los aspectos de una cultura para llamarla por su propio nombre, darle el debido reconocimiento.

La gastronomía de un pueblo habla de una historia y de un estilo de vida en particular; eso debe mantenerse y somos nosotras, quienes hemos aprendido estas tradiciones orales, las llamadas a mantenerlas y difundirlas.

Mi madre, María Anangonó, y yo tuvimos la idea de levantar un restaurante tradicional en donde ofrecemos una variedad de platos originarios de la provincia de Imbabura y de Esmeraldas. Tengo que decir con mucho agrado que la comida afroecuatoriana es bien acogida por clientes internos y extranjeros.

El inconveniente está en que es fácil encontrar un restaurante con nombres como, por ejemplo, "Las Menestras del Negro" o "Rincón Esmeraldeño", cuyos propietarios y cocineros son mestizos. Ahora bien, no es que esté en contra de la competitividad y los negocios, pero pienso que un restaurante de comidas típicas debería ser manejado por personas oriundas de la región de la cual se va a adoptar su gastronomía, ya que así brindaría una comida que, además de agradar, tendría una historia que contar. Siendo la principal debilidad la falta de recursos económicos en nuestro país, eso hace que se desconozca nuestra presencia y esfuerzo.

Lo ideal, y por lo que luchamos, es enseñar y ofrecer nuestra cultura gastronómica a muchos niveles de la sociedad, que sea reconocida debidamente en restaurantes populares y gourmets, en donde se ofrezca comida afroecuatoriana en manos de afroecuatorianos.



Danzas afrolatinoamericanas

La experiencia beliceña

Rosa Baltazar*

Belice es un país del Pacífico, de habla inglesa, a dos horas de distancia desde tres de los principales aeropuertos de Estados Unidos. Con una variedad de oportunidades para la aventura incomparable con otro país, la gente beliceña ha protegido más del 40% del país, como parques y reservas naturales.

Belice, conocido como la Honduras Británica (British Honduras) antes de su independencia en 1981, está ubicado en la costa del Caribe, entre México y Guatemala, y ofrece una mezcla intrigante de selva tropical rica y vida silvestre, montañas majestuosas, templos mayas misteriosos, experiencias de buceo y pesca más allá de cualquier comparación.

En un solo día, uno puede ir desde la selva tropical hasta el arrecife más grande del hemisferio occidental. Y las gentes son cálidas y amistosas, como el clima.

Belice es país de varias culturas, lenguajes y grupos étnicos –aproximadamente, 270 mil personas–: criollo, garífuna, mestizo, maya, español, inglés, menonita, libanés, chino e hindú oriental.

Debido a la armonía racial y tolerancia religiosa, todos estos diferentes elementos se han mezclado y fundido con éxito, y Belice ha ganado reputación amplia por su gente amigable.

Uno de los grupos étnicos de mayor prominencia son los criollos, los cuales integraban el 30% de la población para 2001. Los criollos son descendientes de la mezcla de los primeros pobladores británicos con esclavos africanos. Más del 40% de la población es mestiza: son descendientes de mexicanos de sangre mezclada y mayas yucatecos, quienes huyeron de Yucatán a mediados de 1800. Otro 6,6% de la población de Belice es garífuna. Los garífunas tienen su propio

lenguaje y cultura. El yucateco, mopán y kekchí son tres grupos amerindios que también componen la población beliceña. Los chinos, con una población de 6 mil habitantes, han hecho comunidades propias, al igual que los hindúes orientales y los menonitas.

El inglés sigue siendo la lengua que se habla mayoritariamente, seguido por el criollo; pero el español se vuelve más ampliamente hablado. Los garífunas, los mayas y los menonitas hablan cada uno su propia lengua.

Los garinagu fueron exiliados de su tierra de San Vicente (Yurumei) en el año 1797; los ingleses los derrotaron y luego murió el jefe Chatoyer en el año 1795. Desde su llegada a Centroamérica hace más de 200 años, el garinagu se ha esforzado para mantener su identidad como pueblo, y en el año 2002 la UNESCO proclamó la cultura garífuna como “obra maestra del patrimonio de la humanidad oral e intangible”.

Posiblemente, la supervivencia del lenguaje, la cultura y la tecnología garífuna junto con la espiritualidad entre los garinagu de Centroamérica, pero aún más en Belice, fue el resultado del aislamiento de otras comunidades, forzándolos a depender de sí mismos y a continuar con su cultura nativa. Los ingleses nos hicieron un favor en Belice, contando rumores de explotación garífuna, lo cual inspiró temor y desconfianza. En Belice, los garinagu fueron relegados a un área al sur del río Sibun y fueron apartados de la ciudad. Por mucho tiempo no pudieron ser dueños de terrenos. Sus campamentos, por la costa del sur de Belice, del río Sibun hasta Barranco, en el sur del país, situados en un territorio muy virgen, les permitieron un cierto ambiente tipo Yurumei, así como también los forzaron a aislarse de otras influencias culturales.

* Instructora de danza folclórica garífuna, criolla, mestiza, moderna y clásica. Fue instructora de danza de la Compañía de Danza Beliceña (BDC) [Belice]

Para entender realmente la experiencia beliceña-centroamericana y el traspaso de la identidad garífuna de San Vicente Yuremei, es necesario hacer un viaje rápido de regreso a la formación del garífuna, el caribe negro de San Vicente.

[...] la supervivencia del lenguaje, la cultura y la tecnología garífuna junto con la espiritualidad entre los garinagu de Centroamérica, pero aún más en Belice, fue el resultado del aislamiento de otras comunidades, forzándolos a depender de sí mismos y a continuar con su cultura nativa.

Lo que Colón encontró fue una raza amarilla, que se valía por sí misma con el lenguaje arawak. A mediados y postrimerías de 1600, los caribes amarillos se mezclaron con esclavos africanos fugitivos, quienes habían naufragado. De esta mezcla nació el garífuna o caribe negro. Hubo muchas escaramuzas entre los caribes amarillos y los negros; pero para 1700, habían acordado compartir la tierra, ocupando los caribes negros el lado más fértil de la isla. Los europeos querían tierra para plantaciones; para el garífuna, la tierra significaba soberanía.

El reconocimiento de su territorio culminó en un “tratado”. Lo que es significativo en toda la relación garífuna-británica fue que el británico consideró al garinagu como una nación soberana con completa autonomía y jurisdicción sobre sus tierras.

Las guerras británico-garífuna sobre la posesión del terreno y la derrota y exilio de la raza garífuna debieron haber sido el golpe final al garifunaduo. Esta situación sin duda habrá demandado a los garífunas determinación innata y resistencia para vencer el trauma de ser totalmente despojados de dignidad y posesión. Sin embargo, salieron adelante. Se auxiliaron en su espiritualidad indígena, cultura, lenguaje y tecnología. Pudieron vencer a los británicos.

Las experiencias beliceñas del garinagu que quedó en Honduras, o que se fue a Guatemala y Nicaragua, fueron, en términos de tecnología indígena, desarrollo de artesanía, cultura y espiritualidad, sine qua non para sobrevivir. En Belice, el garinagu no tenía modelo, nadie con

quien integrarse o imitar. Los recién llegados a Belice tuvieron que convocar su patrimonio nativo. No tenían a Chatoyer para guiarlos, pero tenían su espíritu. No tenían la autonomía de Yuremei, pero tenían el espíritu. ¡Hablando de problemas y desafíos! No tenían con qué auxiliarse a excepción de lo que trajeron con ellos de Yuremei. El fundamento para la preservación de “lo que es garífuna” fue creado por las circunstancias a las cuales fue sometido el garinagu.

Visitemos de nuevo la historia garífuna: existe mucha controversia sobre el tiempo y el origen del garífuna y su advenimiento a las Indias occidentales. Documentos de antropólogos y arqueólogos ofrecieron claves que indicaban que esta gente era parte de la migración asiática al “Nuevo Mundo” antes de que fuera llamado nuevo. También se está seguro de que algunos de estos “nuevo mundialistas” llamados arawaks y callinagos (caribes) llegaron y poblaron estas islas muchos siglos antes del nacimiento de Cristo.

Se nos ha dicho –los españoles– que los caribes eran agresivos y, por ende, caníbales. Sin embargo, fueron estos mismos “caníbales” quienes le dieron la bienvenida y auxiliaron a Colón.

Sabemos que los arawaks y los caribes primero se asentaron en Guyana, Surinam y Venezuela a lo largo de los ríos Orinoco y Magdalena. También se nos dice que alrededor del año 160 de nuestra Era, por razones desconocidas, los arawaks comenzaron a moverse en áreas de lo que ahora es conocido como las Antillas Mayores, ocupando Cuba, Jamaica, Puerto Rico, Haití y la República Dominicana.

Aunque existe poco fundamento sobre la emigración caribe en las islas, lo que se sabe es que prefirieron las Antillas Menores de San Vicente, Santa Lucía, Dominica, Martinica, Granada y Guadalupe.

Las guerras y los ataques de los caribes contra los arawaks supuestamente finalizaron alrededor del año 1220. También sabemos que parte de las víctimas de estas guerras y ataques fueron las mujeres arawaks. Tanto que cuando Colón finalmente tropezó con las Antillas Menores, lo que encontró fue una raza amerindia mezclada, a la cual llamó caribes.



Se nos ha dicho que cuando Colón llegó al “Nuevo Mundo” fue recibido por los kalinalu o kalipuna, una extracción amerindia. Posiblemente, la mezcla de dos tribus amerindias de las Antillas Mayores o las Antillas Menores.

Sabemos que la colonización casi destruye a la población pacífica arawak-taino de las Indias Occidentales en el año 1585. Por lo tanto, los colonizadores estuvieron forzados a dirigir su atención hacia el klinaku de las Antillas Menores para recursos laborales. Sabemos del ingreso de los franceses y los británicos en la codicia de colonizar las Indias occidentales a principios y mediados de 1600. Por supuesto, los caribes estaban preparados para morir antes que ceder ante los colonizadores, culminando en el tratado de 1660 que otorgó a los caribes propiedad y dominio sobre San Vicente y Dominica. Este tratado fue quebrantado por los británicos, quienes atacaron a los caribes. La muerte del jefe Joseph Chatoyer, el 14 de marzo de 1795, después de un duelo con el mayor Leith, oficial militar británico, y la derrota de los caribes bajo el liderazgo de su hermano, el jefe Duvalle, pusieron fin a la república caribe de San Vicente.

En 1797 los británicos le dieron el golpe final al “reino” garífuna de Yuremei, exiliando a 5.080 garinagu a Roatan, fuera de la costa de Honduras. El garinagu, posteriormente, formó asentamientos en Honduras, Belice, Guatemala y Nicaragua. Existen registros que indican que los garinagu estuvieron en Belice, entonces Honduras Británica, en 1797, trabajando como obreros en la industria maderera. Se nos dice que los británicos habían reservado uniformes para que lucharan en la batalla del Cayo de San Jorge contra los españoles.

El garinagu ha estado en Belice por más de 200 años. Aunque no fueron considerados indígenas, ahora han sido aceptados como pueblo indígena con identidad cultural, hecho reforzado por el exilio y el aislamiento eventual en Honduras Británica, ahora Belice. El garinagu aplicó por membresía y fue aceptado en el Concilio Mundial de Gente Indígena en Ottawa en el año 1992. La población garífuna y sus iguales centroamericanos fueron colocados en un sitio sociopolítico completamente diferente, muy diferente del nativo Yurumei. Por ende, fueron obligados a adoptar una nueva identidad

cultural. Eran ahora la minoría impotente y se mantuvieron fuera del cauce económico principal, ya no autónomo. No podían ser propietarios de tierras. ¡La tierra representa riqueza! Como resultado, el garinagu tuvo que luchar. Pero luchar por la tenencia de tierra no es nuevo para el garinagu. Es como si el espíritu y la hermandad del jefe Chatoyer siguiera viviendo. El garinagu, ahora, es propietario de pequeños tractos de terreno y muchos se organizan en entidades económicas de producción de alimentos indígenas para mercados locales.

El clima político en Belice durante los pasados 17 años ha sido justamente favorable para la inclusión del garinagu en el desarrollo socioeconómico del país. La promoción de la cultura garífuna de Belice y el día del asentamiento garífuna como producto de mercadeo, aunque sea de beneficio limitado al garinagu, abren una ventana de oportunidades para que el garinagu se beneficie activamente de su cultura, arte y tecnología. Existen muchos artistas garinagu quienes exhiben un sitio en el escenario mundial.

Andy Palacio, garinagu de la aldea de Barranco, en el sur de Belice, recibió la Orden de Servicios Meritorios en septiembre de 2007; y en noviembre fue nombrado Artista de UNESCO para la Paz: “Espero que nuestros esfuerzos, además de preservar la cultura garífuna, vuelva a energizar una generación”. Líder de conjunto musical y cantautor, encabezó un reavivamiento de la música garífuna de Centroamérica. Falleció el sábado 18 de enero de 2008, a los 47 años.

El garinagu en Belice ha formado organizaciones por medio de las cuales preserva su patrimonio indígena. El Concilio Nacional Garífuna es reconocido en Belice como representante de la voz del garinagu en el país. Por medio de esta organización, existen muchas estructuras e instituciones que enlazan al garífuna beliceño con San Vicente y el jefe Chatoyer. La proclamación de la cultura garífuna como “una obra maestra del patrimonio de la humanidad oral e intangible” por la UNESCO, cuya presentación estuvo a cargo del ministro de Educación del gobierno de Belice, el parque Alejo Beni en Dangriga, la capital cultural del país, son testimonios del reconocimiento favorable garifunaduo en Belice y en el escenario

internacional. Alejo Beni fue el líder del primer asentamiento del garinagu exiliado de San Vicente reconocido en Belice.

El instituto Buyei Juan Lambey, aunque su enfoque principal es la preservación de lo espiritual y la cultura del garífuna, tiene planes de instalar una aldea garífuna en Dangriga. Esta aldea garífuna espera ofrecer oportunidades económicas para el garinagu beliceño en la industria creciente del turismo de Belice.

La Asociación de Negocios Garífuna es otra empresa que un grupo de jóvenes empresarios han formado para unir los intereses comunes de empresarios garífuna.

En resumen, los exiliados de San Vicente convirtieron su adversidad en tenacidad con el fin de preservar la espiritualidad garífuna, la cultura, el lenguaje y la tecnología. Estos patrimonios, los cuales no tienen precio, son nuestros para explotar en la era de la globalización, cada vez más amplia. Todo lo anterior y el modo en que nosotros, como descendientes de arawaks, caribes y garinagu, obramos, y el enlace que forjamos, podrían bien señalar nuestro sitio como un pueblo en el mundo.

Palo de Mayo

Gloria Bacon Hodgson*

Los historiadores Jhonny Hodgson y Hugo Sujo Wilson señalan al Palo de Mayo de la extinta Mosquitia nicaragüense como una reliquia de la cultura universal, en general de la cultura europea y en particular de Gran Bretaña.

La historia nos hace saber que a la Mosquitia nicaragüense, un poco después de haber pasado Cristóbal Colón, llegaron ingleses, holandeses, africanos, franceses, alemanes, españoles y norteamericanos, todos los cuales seguramente aportaron un poco al Palo de Mayo costeño según lo que miraban en sus países y la relación que tuvieran con los protagonistas de este baile.

Uno de los cambios interesantes que experimentaron las canciones de Palo de Mayo una vez que los creoles de Bluefields comenzaron a ponerles sus propias letras y popularizarlas es que se convirtieron en canciones de testimonio jovial y de denuncia en contra de [...] “los abusos, vicios e hipocresía de parte de ricos, pobres, propios y extraños”.

Es, por lo tanto, el resultado de la confluencia de variadas culturas. “Lo único que podemos decir”, decía Don Donovan Brautigam, “es que porque el Palo de Mayo tiene un origen universal [...] todas esas culturas animaron y modificaron la versión inglesa [del Palo de Mayo]”.

Hay dos versiones del origen del Palo de Mayo en nuestra costa. La primera plantea que debe haber venido casi puro de Inglaterra, y la segunda sostiene que vino también de Inglaterra, pero que pasó por un proceso de hibridación en la Isla de Jamaica.

Como observa Brathwaite (1971), el Palo de Mayo se desarrolló en Jamaica a principios del siglo XIX, principalmente después de 1807, haciéndose popular alrededor de 1820.

Antes de desaparecer en Jamaica, penetró a nuestra costa en las alas del comercio por el año 1850, aunque, según Miss Lizzie Nelson, guardiana de esta manifestación “dancística”, el origen del Palo de Mayo comenzó en el sur de Bluefields en el siglo XVII y fue introducido por los ingleses.

A partir de 1849, el Palo de Mayo en el Caribe de Nicaragua comenzó a enfrentar problemas: la iglesia morava predicaba en contra de dichas celebraciones, sobre todo cuando el Palo de Mayo comenzó a dejar de ser una fiesta sana y divertida para convertirse en una fiesta donde se consumían bebidas fuertes y se realizaban bailes aparentemente provocativos. La influencia de la iglesia anglicana y morava en la Costa Caribe nicaragüense data desde el siglo XVII.

La presencia y prédica de la iglesia morava en los dos barrios donde se realizaba el Palo de Mayo de Bluefields había logrado mantener dicho baile fuera de escena, desde 1849 hasta 1872. Por veintitrés años lograron mantener únicamente la realización de los juegos y canciones de los niños, obviando por completo la representación de los adultos que tenía que ver con una expresión más libre de la comunidad.

Ante esta situación, se establecieron a partir de esa fecha dos versiones del Palo de Mayo: estaban quienes bailaban de manera muy formal, con vestidos largos, cabeza amarrada, y las que bailaban sin ninguna formalidad y con mucha creatividad e improvisación.

* Especialista en danzas
[Nicaragua]

“Eran faldas largas las que usaban las mujeres. La mujer era la que hacía todo, el hombre sólo acompañaba a la mujer en la danza y ni siquiera se tocaban”, expresó Miss Lizzie Nelson en una entrevista ofrecida a *La Prensa* el 28 de mayo de 2005.

Al inicio, el Palo de Mayo comenzó a celebrarse solamente el primer día de mayo, con un árbol bien decorado y en el mismo lugar. Con el tiempo se comenzó a celebrar también el 31 de mayo. Según Jhonny Hodgson, para el final del siglo XIX e inicios del XX se celebraba todos los fines de semana de mayo y el 25 de mayo (cumpleaños de la reina Victoria).

Posteriormente, en las décadas del sesenta y setenta se volvió comercial; ya no importaba el mes del año, tampoco era importante el árbol, o el significado.

En 1988 el profesor Hugo Sujo Wilson entrevistó a un señor de 78 años partidario de la versión formal del Palo de Mayo en el barrio Cotton Tree, de nombre Mr. Maxwell Atily. Al preguntarle sobre su participación pasada en dichas festividades dijo:

Nosotros usábamos canciones como “Mayaya las im key”. Formábamos un círculo y teníamos una llave grande, que pasábamos de mano en mano en el círculo, mientras bailaba alguien en el centro del círculo buscando la llave. En el momento de descubrir la llave en manos de alguien, esa persona tenía que entrar al centro del círculo bailando y buscar la llave que seguía pasándose de mano en mano, hasta encontrarla en manos de otra persona, quien tenía que tomar su lugar en el centro del círculo, y así sucesivamente. Cualquier persona decente de buena conducta podía participar en el baile. Servían refrescos, chicha de jengibre, queque de quequisque, queque de arroz, el “pinkypinky” –una bebida alcohólica suave que hacían y llamada así por el color rosado que tenía–. Nada de bebidas fuertes. Decoraban bien el palo y le ponían frutas. Después del baile repartían las frutas entre los que querían. Durante el baile se cambiaban de parejas en una forma decente. No se agarraban unos a otros, ni cometían las vulgaridades que hacen hoy.

La música

Los negros de Bluefields introdujeron

a la danza del Palo de Mayo sus propios instrumentos adicionales, que ya utilizaba la cultura europea, como lo es el tambor de mano, pero también fueron incorporando de los afrojamaquinos la raya de coco y la quijada de burro que se hacían sonar raspándolos rítmicamente con un clavo, la sinfónica de peine de carey, la tina de lavar con un cuerda que fungía como bajo y un simple tarro metálico al que se golpea rítmicamente con una varita para marcar el ritmo. Más tarde incorporaron el acordeón, las maracas, la guitarra, el violín, el mandolín y otros. También se usaba la trompeta y la concertina, pero el tambor, el acordeón, el banju y el bajo de tina llegaron a ser los instrumentos preferidos de la música de Palo de Mayo costeño.

Uno de los cambios interesantes que experimentaron las canciones de Palo de Mayo, una vez que los creoles de Bluefields comenzaron a ponerle sus propias letras y popularizarlas, es que se convirtieron en canciones de testimonio jovial y de denuncia en contra de lo que el profesor Hugo Sujo Wilson llama “los abusos, vicios e hipocresía de parte de ricos, pobres, propios y extraños”.

Nadie escapaba; no se respetaban nombres. Por ejemplo, si alguien cometía una falta, no importaba de quién se trataba, en cualquier noche de mayo podría escuchar su nombre y apellido en una melodía de Palo de Mayo, que denunciaba lo que fuera, desde un delito hasta una infidelidad conyugal.

La música y baile del Palo de Mayo es un acto colectivo, una comunicación entre los músicos, el solista, el público y los bailarines, que forman parte integral de los eventos de Palo de Mayo.

Discusiones sobre versiones del Palo de Mayo

Hoy en día existen dos versiones bien definidas del Palo de Mayo, según el profesor Hugo Sujo Wilson:

En la actualidad, existen dos versiones del baile cuyos partidarios no comulgan unos con otros, y hasta se vilipendian mutuamente. Estas versiones son: la conservadora puritana y la liberal erótica. Los partidarios conservadores tildan a los liberales de vulgares y obscenos; mientras que los liberales denuncian

a los conservadores como hipócritas y santurriones.

En la versión conservadora, los participantes, bien vestidos y con mínimas partes de sus cuerpos no cubiertas por la ropa, bailan ceremoniosamente con pasos y ritmos bien medidos, sin una sonrisa, sin expresar emoción, como las piezas bien lubricadas de una máquina.

Por otro lado, en la versión liberal, hay constantes improvisaciones rítmicas, tanto en la música como en los movimientos de los participantes; hay violentas contorsiones eróticas de los cuerpos de las parejas, a veces en contacto y frotándose, a veces separados, y en todas las posiciones concebibles e inconcebibles; hay emociones y mensajes no disimulados, no esotéricos.

Personalmente, he conocido estas dos versiones, la que no podía verse porque era bailada por los adultos a altas horas de la noche, en los barrios Beholden y Cotton Tree, donde, según mi abuela, Doña Rita Aubert, “las mujeres se emborrachaban y que no era un espectáculo para ser presenciado por las mujeres jóvenes”, y, por otra parte, el que se bailaba en la iglesia anglicana los domingos alrededor del palo encintado.

Independientemente de las dos versiones más difundidas del Palo de Mayo, otros investigadores, entre ellos historiadores, antropólogos, poetas, religiosos, tanto nacionales como extranjeros, plantean conclusiones tan distantes como que el Palo de Mayo es un ritual religioso hasta que es una simple tradición con la que se divertían los costeños.

De acuerdo con el Centro de Investigación de la Costa Atlántica (CIDCA), el baile tiene algunas expresiones rituales religiosas africanas. El teólogo costeno Hernán Savery, entrevistado por CIDCA, manifestó que un visitante africano que presenció un Palo de Mayo en Bluefields le aseguró que sin duda el baile contiene vestigios de la religión Shongo del África Occidental.

Otros quieren ver en el Palo de Mayo una especie de protesta en forma de burla de las clases populares y esclavos dirigida a ridiculizar el baile formal de los ricos, quienes eran los únicos que podían bailar el Palo de Cinta o Ribbon Pole, que era un baile de sala muy elegante.

Antropólogos y etnógrafos ven en el tronco del árbol un símbolo fálico, al igual que en las frutas que lo adornan

Para el profesor Sujo Wilson, historiador de Bluefields, hoy en día las personas que bailan Palo de Mayo en Bluefields no pretenden conscientemente expresar ningún mensaje de religión africana o de otra índole, sino que lo hacen por el solo hecho lúdico de la festividad.

Sin embargo, a pesar de estas diferencias, la gran mayoría de estudiosos y transmisores de la historia oral coinciden en que la costumbre de realizar estas fiestas en la Costa Caribe vino de Europa y se practicaba como culto al árbol y a la fecundidad.

Otras transformaciones

Ya para mediados del siglo XX, el Palo de Mayo comenzó a ser comercializado tanto en Bluefields como en Managua, en bares, night clubs y casas particulares. Estas actividades se realizaban en cualquier mes del año, sin árbol ni instrumentos tradicionales, totalmente alejadas de su entorno primario. El objetivo era la venta de licor y la diversión en torno a lo erótico del baile.

En la década del ochenta se organizó bajo el nombre de Mayo-ya, desde la Casa de Cultura del Ministerio de Cultura, una iniciativa del poeta Carlos Rigby que consistía en un evento multiétnico y pluricultural durante el mes de mayo para rescatar, documentar y promover las expresiones culturales de todos los pueblos del Caribe de Nicaragua, no solamente el Palo de Mayo de los creoles sino también las tradiciones y costumbres de todas las etnias: miskitos, sumos, ramas, garífunas, mestizos y creoles, de tal manera que tanto los costeños como el resto de los nicaragüenses conocieran estas manifestaciones que hasta el momento habían estado vedadas para el resto del país, a fin de reconocerlas como parte del folclore nicaragüense.

En la actualidad, la festividad de Mayo-ya en Bluefields trasciende a la propia manifestación del Palo de Mayo, aunque esta es parte de ella.

Como iniciativa personal, y siguiendo el ejemplo de otros en este camino de

integración de las culturas del Atlántico y Pacífico nicaragüense, en el año 2003, desde la Escuela de Danza Espacio Abierto, bajo mi dirección, se propuso la realización del evento “La Calle es Otra” con el fin de reunir a la comunidad costeña en Nicaragua en el mes de mayo para dar continuidad a la tradición y, al mismo tiempo, abrir nuevos intercambios culturales, para que en el Pacífico se sigan dando a conocer los bailes, música, gastronomía y artesanía del Atlántico y que los vínculos entre ambas regiones se sigan fortaleciendo.

Conclusiones

A manera de síntesis, en este recorrido en el que se encuentran las culturas del Pacífico y el Atlántico nicaragüenses, también se encuentran cruces donde se logran insertar e integrar elementos culturales transplantados de Europa y África y que se han venido haciendo propios, principalmente de manera inconsciente, hasta el punto en que los bailes y tradiciones han olvidado sus raíces, originalmente para evitar entrar en conflicto con las autoridades locales y los usos tradicionales, hasta que paulatinamente se adopta un nuevo uso o modo de hacer danza por la aceptación popular y el cambio generacional. De este modo, la interiorización del movimiento es tan espontánea que se olvida el porqué del mismo movimiento, encontrándose así el sentido más lúdico de la danza.

Sin embargo, desde esta óptica, no podemos olvidar la necesidad de recuperar el sentido del baile y, en este caso, de las dos versiones del Palo de Mayo, tanto para que las presentes generaciones estén conscientes del proceso de implantación cultural, como para apreciar y degustar con mayor placer, entendiendo el porqué de las distintas expresiones culturales. En este sentido, proponemos realizar una investigación más profunda de las raíces del Palo de Mayo, que contribuya de mejor manera a descubrir los elementos africanos que, desde nuestra perspectiva, no han sido lo suficientemente investigados.

Asimismo, dado que por razones mediáticas y comerciales sólo se ha dado a conocer la versión más erótica del Palo de Mayo, consideramos necesario investigar más a fondo la versión formal, para tratar de descubrir el método que hizo posible la predominancia de una versión sobre la

otra y, de este modo, hacer públicas las maneras de comercialización cultural y de implantación popular. Además, hemos de hacer ver que, a pesar de la oposición de las iglesias anglicanas y moravas en contra de la versión del Palo de Mayo más erótico, fue esta manera de bailar la que finalmente se impuso, y esta es una más de las razones por las que queremos hacer visible este proceso de cambio.

Finalmente, hemos de recuperar los elementos culturales africanos dentro de la cultura nicaragüense, para tratar de explicar el porqué de las distintas expresiones culturales, el cómo se encuentran disfrazados, bajo explicaciones formales, elementos que unen nuestras dos costas. Expresiones que en realidad encuentran su origen en otras regiones geográficas, distintas de las que se proponen desde la óptica institucional dentro de los inevitables procesos de sincretismo cultural. Y, principalmente, esta investigación ha de ser realizada con el fin de comprender mejor nuestra manera de ser, nuestra postura y nuestro posicionamiento ante la oferta mediática que se brinda desde las posiciones de poder, y para desarrollar nuestra capacidad de cuestionar, transformar y ofrecer alternativas que expliquen y provoquen el gusto popular por aquello que consideramos propio, sabiendo de dónde viene. Por último, los resultados de esta investigación han de estar al alcance de todas las personas interesadas en conocer nuestros orígenes.

Bibliografía

Brathwaite, Edward R. *The development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*. Oxford, Oxford University Press, 1971.



Influencia de las danzas afrocaribeñas en la danza contemporánea en Costa Rica

Doris Campbell Barr*

El Caribe es un área donde se yuxtaponen las más complejas influencias culturales y sociales indias, africanas, europeas y asiáticas, convirtiéndose en escenarios de disímiles y mutuas transculturaciones.

El movimiento se complementa con la palabra, con la actuación.
Las escenas forman un relato que trasciende la expresión.
Los textos poéticos, teatrales, narrativos, se adaptan, se transforman, se convierten en un canto a la vida, ¿a la muerte?, por medio del ritmo, del gesto, de la forma.
La música –el sonido– construye la danza, la palabra sólo la completa, la complementa.

Un determinado conjunto de hechos culturales caracteriza al grupo de países que surgieron a expensas del Mar Caribe. La imagen de un complejo sistema de sincretización permite comprender el cúmulo diverso de expresiones culturales y formas afines nacidas de la sensibilidad de nuestros pueblos, donde se incluyen todas las expresiones musicales afrocaribeñas brotadas en las islas y el litoral, donde se aprecia el trabajo de reconocidos autores y, en muchos casos, instrumentaciones elaboradas y puramente representativas del sentimiento, costumbres, tradiciones y folclore de la región.

La identidad cultural es la reserva extrapolada de generaciones anteriores que marcan la cultura y que la hacen afín con otra pero diferente en su totalidad por las ideas y modos de actuación de cada grupo social, y está relacionada con las raíces culturales e históricas que conforman la cultura y que, a la vez, nos diferencian y nos acercan a otros pueblos.

La cultura del cuerpo

América es un continente melódico y

rítmico. Todas las culturas que se han entrelazado en el Caribe han contribuido con sus bailes, ritmos, instrumentos musicales, canciones, etc., a la formación de esta cultura musical. Todo esto, enriquecido y aderezado por la presencia de África.

Reseña histórica

Con el advenimiento de la independencia se da inicio a la formación de la cultura del Estado nación costarricense, esto es, la construcción de un cuerpo de valores culturales que le dio un sentido orgánico a la incipiente idea de nacionalidad heredada de la colonia.

Poco después de la independencia se inicia un proceso que se prolonga hasta nuestros días, época en la que llegan a Costa Rica diversas nacionalidades.

Muchos de estos extranjeros no sólo participan en la vida nacional sino que, integrados a ella, la enriquecen con sus aportes y se fusionan con la población costarricense.

La población afrocaribeña, que a finales del siglo XIX vino en busca de trabajo y tierras, se quedó para la construcción del ferrocarril al Atlántico y para trabajar en las plantaciones de banano.

Aunque Costa Rica exhibía y proclamaba el estereotipo de su ascendencia europea y se enorgullecía de su tolerancia social, lo cierto es que la población negra enfrentaba la discriminación. Es así como, a finales de los setenta, la población afrocostarricense manifestó por diferentes medios su conciencia racial y cultural.

En 1978, debido a la solicitud de un grupo de educadores negros, se declaró el 31 de agosto como el día del negro.

La presencia de la población afrocostarricense ha enriquecido la historia,

* Bailarina, profesora y coreógrafa [Costa Rica]

dotándola de una diversidad cultural que se manifiesta en diversos elementos: idioma, alimentos, música, danzas, artes plásticas, artesanías, festividades, religión, etc., que aportan múltiples razones para celebrar el 31 de agosto.

La herencia cultural afro dentro de la danza se remonta al continente africano, desde donde llegaron los ritmos primitivos que se fueron transmitiendo de generación en generación y que fueron reinterpretados con el tiempo en las diferentes localidades de la cuenca del Caribe.

La costa atlántica de nuestro país no ha sido la excepción en lo que respecta al aporte afrocaribeño en nuestra música y danza, que se manifiesta con otras estructuras musicales llegadas de países latinoamericanos.

Antecedentes

En Costa Rica, la historia de la comparsa se remonta a 1949, año en el que se realizó por primera vez el carnaval de Limón. Alfred King, pionero de los carnavales, relata que a él le surgió la idea de realizar dicha actividad luego de un viaje que hizo a Panamá, donde tuvo oportunidad de ver lo alegre que eran las fiestas de carnaval. Hoy en día, en el desfile de carnaval, un elemento de primordial importancia es la comparsa, ella es la que alegra y atrae la mayor cantidad de público.

Por lo general, la comparsa se compone de un grupo de bailarines donde sobresalen las estrellas, que son los que ejecutan los pasos de baile más complicados; estos bailan al ritmo de una batería de tambores que está constituida por cencerros, shekis, güiro, redoblante, tambor tenor, bombo, timbaletas, tumbas y pito de mano.

La danza trasciende y cuenta...

El movimiento se complementa con la palabra, con la actuación. Las escenas forman un relato que trasciende la expresión.

Los textos poéticos, teatrales, narrativos, se adaptan, se transforman, se convierten en un canto a la vida, ¿a la muerte?, por medio del ritmo, del gesto, de la forma.

La música—el sonido—construye la danza, la palabra sólo la completa, la complementa. El baile como expresión individual, rito de pareja, composición colectiva, carnaval, atraviesa épocas y geografías.

Tradicional o revolucionaria, clásica o popular, ballet o danza moderna, el baile se construye en el espectáculo del solista, el dúo o la coreografía, y responde a tendencias, estilos, convecciones y rupturas para construir la diferencia.

Me he desempeñado como bailarina profesional en danza contemporánea por más de 25 años, y durante todo el transcurso de mi formación como profesional he tomado cursos de diferentes técnicas de todo lo que tenga que ver con danza contemporánea, como danzas de corte popular y aficionado, algunas de ellas como el ballet clásico, danzas del vientre, hip hop, break dance, yoga, danzas hindúes, danzas afrocaribeñas y algunas de las técnicas propias de la danza contemporánea que marcan la tendencia y estilo del grupo, compañía o bailarín.

Mi herencia afrocaribeña ha servido a mi carrera profesional como ventaja, ya que no todo bailarín la posee, la cual, además de hacerlo atractivo, convierte al bailarín en un elemento más versátil, de mayor credibilidad y calidad interpretativa, debido también a su historia.

No está de más agregar que también hemos tenido, desde los años setenta, maestros y compañías europeas de los cuales nos hemos nutrido de conocimientos, lo cual ha sido una acción recíproca y de intercambio.





Reflexiones acerca de ser afrodescendiente en América Latina

La herencia negroafricana en la identidad latinoamericana. La responsabilidad institucional

Dina V. Picotti C.*

Sabemos que la presencia negroafricana en la identidad latinoamericana se registra ampliamente en rasgos físicos y culturales, que denotan su protagonismo en todos los aspectos de la vida de nuestras sociedades, al menos desde el pasado colonial. Sin embargo, a pesar de que se ha ido reconociendo una presencia que es hasta visualmente evidente, sobre todo en algunas zonas como el Caribe, Brasil y buena parte de la región andina, sin ignorar el Cono Sur, esta dista mucho de ser integrada en una política institucional que corresponda a la proclamada tercera raíz, proporcionándole verdadera cabida ciudadana en sus derechos y obligaciones.

La presencia negroafricana en la identidad latinoamericana se registra ampliamente en rasgos físicos y culturales, que denotan su protagonismo en todos los aspectos de la vida de nuestras sociedades, al menos desde el pasado colonial.

En este sentido, las instituciones educativas formales y no formales, en sus diversos niveles, tienen un rol fundamental que cumplir, dando a conocer tal presencia en todos sus aspectos y dándole lugar para desplegarse, junto con las demás matrices culturales que nos constituyen.

Asumir esta responsabilidad institucional supone una transformación profunda en el modo de pensar y actuar vigente. Nos referimos al orden del mundo globalizado, que debería convertirse en diálogo de pueblos en lugar de en mezquinas y autodestructivas luchas por el poder, sabiendo constituirse desde y con los diferentes centros históricos y culturas, los que a su vez tendrían que saber integrarse desde sus propios valores en lugar de enredarse en una mera competencia o en disputas internas. Y en este contexto nos referimos también a nuestros propios

países, que, salvo honrosas excepciones, tienen aún que saber hacerse cargo de su propia experiencia histórica, de la totalidad de sus cuerpos comunitarios y de los recursos que atesoran. Un modo de pensamiento que, en esta época signada por las tecnociencias en su último estadio informático, deberá saberlas ubicar en su propia función y límites, y, trascendiendo la relación sujeto-objeto del pensar representativo, reubicar al ser humano como habitante de un mundo, en lugar de dominador, reuniendo las cuatro dimensiones de ser que consideraron siempre las antiguas culturas, es decir, acogiendo la apertura del cielo, cuidando y no devastando la madre tierra, acompañando a los mortales y honrando lo sagrado, al estar entre las cosas, cada una de las cuales abriga una presencia de realidad, cuyo propio valor y sentido cabe reconocer.

Se trata de un modo de pensar que ya no parte del sujeto sino de lo que acaece, a lo que responde, auscultando sus signos o reteniéndose ante su ausencia, y que discerniendo se instruye en las diferentes interpretaciones, reconoce las múltiples identidades en relación de sujeto a sujeto, y en consecuencia se constituye interlógicamente, por lo que la verdad que intenta, en tanto tal reconocimiento, equivale a justicia. Un modo de actuar consecuente habrá de concretar tal reconocimiento en cada uno de los aspectos de la vida, trasuntándose en un orden socio-político-económico en el que las instituciones, como órganos adecuados de todo el cuerpo comunitario, surgidos de y sostenidos por él, canalizarán y procurarán satisfacer a sus necesidades reales. De ello, que parece utópico si lo confrontamos con la situación vigente, mas como todo lo bueno se erige en ideal y objetivo a perseguir ante los graves problemas contemporáneos, somos todos responsables, gobernantes y ciudadanos, cada uno en su puesto, si no queremos

* Profesora de la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), Buenos Aires, y de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF), Buenos Aires [Argentina]

paralizarnos en la mera queja, ignorar la penuria o sucumbir en ella.

A los mismos negroafricanos y afrodescendientes que se encuentran en nuestros países les cabe también la tarea de saber organizarse para sostener con fuerza su autorreconocimiento y el que pueden ganar en las instituciones y entre sus conciudadanos, apoyados ahora por el reconocimiento oficial que la Unión Africana ha hecho con respecto a la Diáspora africana y las iniciativas que está desplegando. Si bien las organizaciones africanas, afroamericanas y de afrodescendientes se han multiplicado y difundido en el mundo y por todo nuestro continente y se han interrelacionado, cabe todavía que en los sendos países –estoy hablando desde la experiencia argentina– logren una mayor reunión de esfuerzos en pos de realizaciones concretas, obtención de mayor reconocimiento y apoyo como conciudadanos con respecto al logro de sus derechos individuales y comunitarios.

Una particular atención merece la presencia de la mujer negroafricana y el rol significativo que puede desempeñar en las luchas feministas. Dado que lo femenino en las culturas africanas en general, pero también a través de su recreación en la Diáspora, cumple un rol fundamental, insustituible y complementario al del varón en el equilibrio de la vida natural, humana y sagrada. Durante la prolongada y dura situación de la esclavitud supo afrontar las vicisitudes a la par de este, también sosteniéndolo o reemplazándolo –por ejemplo, en Argentina, cuando los varones eran incorporados coercitivamente al ejército durante las luchas por la independencia y civiles–, y enfrentó el abuso a que fue sometida como mujer, que se prolonga hasta nuestros días en la mirada o el trato machista de que muy a menudo es objeto. Por todas estas razones puede ayudar de modo sumo a recuperar en el mundo actual el sentido y lugar de lo femenino, desde el rol que cumple en sus culturas y desde la experiencia de la peor de las marginaciones.

Algunas reflexiones sobre afrodescendientes en América Latina

Alta Hooker Blandford*

Los afrodescendientes en Latinoamérica tenemos un pasado similar. Nuestros antepasados vinieron a América en los siglos XV y XVI en contra de su voluntad. Millones de nuestros antepasados fueron traídos por barcos negreros ingleses, españoles, portugueses, holandeses y franceses a las colonias como mano de obra, para producir la riqueza de estos países. La mitad de los esclavizados murieron antes de llegar a su destino.

Con nuestros antepasados vino la yuca y la fruta de pan y los conocimientos sobre medicina tradicional; con nuestros antepasados vinieron los espíritus que siguen acompañándonos en nuestra estadía pasajera en este mundo. Nos une nuestra historia, nos une ese hilo de sangre africana que está en todos nosotros.

Desde la captura, los que fueron esclavizados pelearon por su libertad de diferentes formas: amotinamiento en los barcos, mal desempeño en su trabajo, huida en tierra firme para internarse en la selva y así formar comunidades conocidas como cimarrones o palenques. Estos mismos palenques fueron conocidos en Brasil como quilombos, cumbes en Venezuela, maroons en Jamaica.

Los esclavizados lucharon por su libertad y su autodeterminación, por su cultura, su tierra y su territorio, el uso de su lengua, su música, y sus valores: la solidaridad, el trabajo y la afectividad de sus familias.

Sin temor a equivocarnos decimos que Latinoamérica es multicultural, plurilingüe y multiétnica. Esta realidad se ha mantenido sin reconocimiento hasta hace aproximadamente unos 30 o 40 años, cuando los países comenzaron a reconocer

su diversidad étnica por presiones ejercidas por los diferentes movimientos sociales al interior y exterior de varios países y por agencias internacionales de derechos humanos. En algunos casos, el reconocimiento ha implicado desde leyes nacionales hasta tratados, convenciones y declaraciones internacionales. Y, en otros, tal reconocimiento se ha plasmado en las constituciones políticas o en acuerdos nacionales internos entre las partes, reconocimiento que ha sido importante pero que sigue siendo insuficiente para avanzar en las profundas transformaciones necesarias para romper la marginación, el racismo y la desigualdad estructural.

¿Qué refleja la realidad latinoamericana de los pueblos afrodescendientes hoy?

Altos índices de desempleo que repercuten en poco acceso a salud y educación pertinente y de calidad, a tierra y territorio, a información oportuna; altos índices de mortalidad materna e infantil, de VIH/SIDA, drogadicción y alcoholismo; y se suman a esto criminalidad, drogas, alto costo de la vida, migración para mejores condiciones de vida, y esto tan sólo como una muestra de algunos de los problemas que enfrentan nuestras poblaciones y que tienen que ser atendidos.

Leonardo Reales, investigador afrolatino, en su libro Pobreza y discriminación racial en América Latina, plantea que la situación socioeconómica en países como Perú, Colombia, Brasil y Ecuador permite ver que los y las afrodescendientes son los más pobres entre los pobres, y que viven por debajo de la línea de pobreza. Y que la exclusión ha causado falta de equidad en el acceso a la salud, la educación y a los mercados laborales y de crédito. Presenta, también, la necesidad urgente de cambiar esta realidad para poder estimular el crecimiento y estabilizar las democracias. Plantea que los prejuicios socio-raciales

* Rectora de la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN) [Nicaragua]

que existen desde la época esclavista, al perdurar en el tiempo, han hecho mucho daño a la población afro al convertirse en una característica de las sociedades latinoamericanas, y que, a pesar de la abolición de la esclavitud en el siglo XIX, el sistema educativo continuó promoviendo ideas discriminatorias y racistas.

¿Qué es la cosmovisión?

Es la manera que tiene cada pueblo de ver el mundo. Es la forma que tienen de valorar la vida y sus orígenes, así como la manera de interrelacionarse con la naturaleza, su manera de producir, de brindar la atención de salud, educación, justicia. En fin, es cómo se organizan en su entorno para su bienestar. En el caso de los y las afrodescendientes, se refleja en su vida en la comunidad.

El modelo comunitario se fundamenta en la colectividad. El uso de la lengua propia para la comunicación, el modelo de gobierno propio con sus autoridades tradicionales, las escuelas endógenas donde las madres enseñan a sus hijas y los padres enseñan a sus hijos cómo vivir en comunidad, la medicina tradicional con sus propios terapeutas, normas, leyes, espiritualidad, historia oral y el manejo de la biodiversidad.

Su forma de organización centrada en la familia, donde el rol principal lo ejercen las abuelas y, en segundo lugar, las madres.

El respeto a los y las ancianos y ancianas conocidos y conocidas, las bibliotecas para las escuelas y universidades comunitarias, que enseñan los valores, creencias, conocimientos y las filosofías importantes para la vida, haciendo uso de cuentos, cantos, leyendas como “Catalina”, que se escucha en Perú pero que también se comparte en las comunidades garífunas de Honduras.

La solidaridad comunitaria que se refleja en el cuidado de las y los huérfanos, los que cuidan y visitan a los enfermos, los que preparan a los muertos para que tengan un buen viaje, sin contratiempos, al más allá, los que limpian y decoran la iglesia y otros que organizan los cultos para los velorios. El desarrollo de actividades deportivas y festividades tradicionales: danzas y culto a la naturaleza para que haya suficiente lluvia para la siembra y la cosecha, como

el baile del Palo de Mayo, y la entrega de parte de esas cosechas a las iglesias en agradecimiento a Dios por lo producido; festividades por la abolición de la esclavitud donde los y las participantes comparten y donde hay una gran cantidad de comida, llamada muchas veces de manera despectiva por el conocimiento occidental como merienda de negros y que para nosotros es, en algunos casos, el famosos crabb soup, para dar un nombre. Consideran a la educación muy importante para salir del subdesarrollo, pero con mucha confianza en la educación occidental y el aprendizaje del inglés como elementos destacados para conseguir un buen trabajo, tratando muchas veces de que los jóvenes puedan esconder su lengua materna y su manera de ver el mundo como una forma de evitar el estigma, la discriminación y el racismo institucionalizado, terminando en algunos casos abandonando los estudios por no responder a su necesidad e interés.

En lo socioeconómico, generalmente, se centran visiblemente en el sector servicio siendo enfermeras, médicos, secretarías, profesores, abogados, sociólogos, mecánicos, carpinteros.

Crean fuentes de empleo abriendo hospedajes, haciendo ecoturismo comunitario, venta de comida a base de leche de coco, panes, queques, dulces, rice and beans, run down.

Algunos viajan fuera del país para trabajar y enviar dinero a sus familiares producto del ship out y otros, del trabajo en tierra firme. Ejemplo de esto son las poblaciones garífunas en los Estados Unidos.

Como parte de la espiritualidad, las comunidades afrodescendientes practican la medicina tradicional que cuenta con sus propios terapeutas conocidos como guías espirituales, curanderos y curanderas, obeah man, obeah woman, buye, bush man y bush woman, las parteras (mid wife), especialistas en lectura de manos y cartas (card cutta) y especialistas en interpretación de sueños. La curación se fundamenta en rezos, rituales, sanaciones, yerbas puras o yerbas con la invocación a los espíritus.

El obeah man o la obeah woman tiene la capacidad para invocar a los espíritus buenos o malos y se utiliza generalmente

para la lograr protección ante peligros existentes en el mundo real o sobrenatural, curar enfermedades, mantener la armonía en el entorno comunitario, pero también para hacer daño a los que están afectando a la comunidad como parte de la justicia comunitaria.

En la comunidad garífuna, la principal práctica curativa es el Walagallo o Dugu. Para su utilización es necesario que toda la comunidad esté de acuerdo y acompañe al enfermo en el proceso de curación (Kemsy Sambola).

Con nuestros antepasados vino la yuca y la fruta de pan y los conocimientos sobre medicina tradicional; con nuestros antepasados vinieron los espíritus que siguen acompañándonos en nuestra estadía pasajera en este mundo. Nos une nuestra historia, nos une ese hilo de sangre africana que está en todos nosotros.

A pesar de esta realidad, en la mayoría de nuestros países, la presencia y manera de vivir de los y las afrodescendientes, su historia, manera de organización, su cultura, lengua, cosmovisión, espiritualidad y pensamiento siguen siendo invisibles. Nuestros héroes y heroínas, líderes y lideresas, nuestros valores y las buenas prácticas de nuestros pueblos, su conocimiento ancestral y tradicional siguen siendo invisibles en las leyes, en la organización estatal, en las estadísticas, en la historia y en los textos de las escuelas y universidades.

Desarrollo de los pueblos no significa homogenizar, no significa que cada quien se adapte a un modelo preconcebido que nos haga a todas iguales. Tenemos el derecho de mantener nuestra manera de ser, nuestra cultura, nuestra identidad, nuestra forma de vivir.

Para continuar avanzando en el cumplimiento de los Objetivos de Desarrollo del Milenio es necesario comenzar a hacer visibles en las estadísticas y en los programas de desarrollo a los y las que han sido excluidos por años. Es necesario hacer visible la cosmovisión de los pueblos afrodescendientes y demás pueblos, desde la forma en que valoran la vida y sus orígenes y su interrelación con la naturaleza, fundamentada en sus propias normas, valores, conocimientos y prácticas.

Erradicar la pobreza y el hambre, lograr la enseñanza primaria universal, promover la igualdad entre los sexos y la autonomía de la mujer, reducir la mortalidad de los niños menores de cinco años, mejorar la salud materna, combatir el VIH/SIDA, el paludismo y otras enfermedades, garantizar la sostenibilidad del medio ambiente y fomentar una asociación mundial para el desarrollo, todos estos desafíos demandan que se haga visible la manera de vida de los afrodescendientes.

Es necesario avanzar en la construcción de relaciones interculturales, más allá de las palabras, entendido como un proceso de relaciones horizontales donde prevalezcan el diálogo, la negociación y la concertación, a través del cual se propicien el conocimiento mutuo, la comprensión, el respeto, el intercambio y la solidaridad entre los pueblos y las culturas, donde se conciba que ningún grupo cultural está por encima de otro. Estos son espacios que tienen que ser construidos si realmente aspiramos a concretizar el desarrollo con identidad.

Desarrollo que implica impulsar acciones que empoderen a los pueblos para su propia autogestión en el marco del desarrollo de sus propios procesos de transformación para el bienestar colectivo e individual. En este sentido, es necesario contemplar la percepción que tiene cada uno de los pueblos sobre la vida, sobre sus prácticas tradicionales, sus conceptos sobre salud-enfermedad, la revitalización cultural, la equidad de género, en este caso desde la perspectiva y la visión afrolatina, y su participación en las decisiones que tienen que ver con sus vidas.

Y de aquí que las universidades, que prepararan a los profesores y profesoras que facilitan el proceso de aprendizaje a nuestros hijos e hijas, deben jugar un papel fundamental en la lucha contra la pobreza y la discriminación. Deben abrirse para que podamos sistematizar, investigar y compartir nuestra historia con nuestras propias voces y lenguas, deben permitir cambios en sus currículos para que podamos integrar el conocimiento nuevo que vamos construyendo, deben abrir sus puertas para que los buyes, obeah man y obeah woman, los bush man y las mid wife, los sabios y sabias puedan llegar a sus aulas de clase a intercambiar sus experiencias sobre espiritualidad y sus

conocimientos, valores y creencias con los estudiantes del conocimiento occidental.

[...] En la mayoría de nuestros países, la presencia y manera de vivir de los y las afrodescendientes, su historia, manera de organización, su cultura, lengua, cosmovisión, espiritualidad y pensamiento siguen siendo invisibles. Nuestros héroes y heroínas, líderes y lideresas, nuestros valores y las buenas prácticas de nuestros pueblos, su conocimiento ancestral y tradicional siguen siendo invisibles en las leyes, en la organización estatal, en las estadísticas, en la historia y en los textos de las escuelas y universidades.

Yo estudié en la Universidad URACCAN, la universidad comunitaria intercultural de la que hoy soy la rectora y que tiene entre sus ejes transversales la interculturalidad, el desarrollo con identidad, la integración, la construcción del conocimiento y la equidad de género. Delfina, que es de Uruguay, médica, y que nos acompaña hoy, es estudiante por encuentro de la misma universidad. Ha tenido como facilitadores a sabios y sabias indígenas, que comparten sus conocimientos orales, y tiene para su tesis de maestría a dos tutores, al igual que sus demás compañeros y compañeras de clase, uno de conocimiento cultural comunitario, y otro de conocimiento occidental. Ella me decía, ayer, que abrir espacio para el diálogo intercultural es muy doloroso, causa lágrimas y desesperación, pero que, a prácticamente dos años de ese proceso, siente que el dolor ha disminuido y que ha comenzado a reflexionar y a madurar en el aprendizaje intercultural.

Nos une nuestro pasado, un pasado de violencia, segregación y desarraigo. Nos quitaron nuestros nombres y los reemplazaron con nombres y apellidos de nuestros dueños. Nos quitaron nuestra historia, nuestra identidad, porque no sabemos de dónde venimos, no sabemos dónde están nuestros parientes, nuestras familias. Nos quitaron nuestra lengua y nos obligaron a aprender la de los dueños, castigándonos si manteníamos la propia. Los afrolatinoamericanos hemos ido forjando una nueva cultura, una nueva identidad. Una cultura basada en las

tradiciones que heredamos de nuestros abuelos, pero en la que se observan elementos de la población indígena de los territorios a que fuimos enviados y en la que también tradiciones y costumbres del hombre blanco se fundieron como una amalgama de culturas. Nuestra historia es negra, es africana, pero también es la historia de la América que se liberó de la colonia. Sabemos, aunque seamos de Costa Rica, Belice, Uruguay, Colombia, Guatemala, Perú, Honduras, Haití, Jamaica, Trinidad, Panamá, Brasil, Nicaragua o de cualquier otro lugar al que trajeron a nuestros antepasados, que nuestra historia es africana.

Cuando escuchamos música de las Antillas, sentimos que es nuestra música; cuando se oye el ritmo de la samba de Brasil, sabemos que es nuestra música; cuando escuchamos los ritmos de Angola, Ghana o Costa del Marfil, sabemos que es nuestra música. Y cuando hablamos nuestro idioma adquirido, en este se identifican claramente el sonido y la cadencia traídos de nuestra vieja patria.

Quiero concluir compartiendo una de las reflexiones del Dr. Ray Hooker, afrodescendiente de la Costa Caribe nicaragüense, fundador de la Universidad URACCAN y Doctor Honoris Causa de URACCAN:

Sin un sistema de educación de calidad diseñado por nosotros y manejado por nosotros, que incluya un fuerte sistema de valores, que preserve lo mejor de las prácticas de nuestros ancestros, tales como lo sagrado de toda forma de vida, la vitalidad de la comunidad y la armonía con nuestro ambiente en combinación con una base sólida en las ciencias y las humanidades, sin un sistema de esta naturaleza y con el control debido, no tenemos ninguna posibilidad de construir un mejor modo de vida para nuestro pueblo que asegure el éxito del proceso autonómico.

Afrodescendientes o negros: iguales y diferentes. ¿Una situación tan complejizada que sólo nos lleva a la marginalidad y a la exclusión?

Marilyn Machado Mosquera*

Voy a plantear aspectos muy sencillos de lo que es ser afrodescendiente en las Américas, desde mi experiencia como afrocolombiana. Encontrarán muchos puntos comunes de lo que se conoce de esa cautivante realidad de ser descendientes de africanos en las Américas. Pero como hasta lo simple se vuelve complejo cuando se trata de relaciones humanas y de su análisis, a mi modo de ver, llego a plantear algunos aspectos que podrían considerarse interesantes y hasta controversiales.

Primero plantearé algunas ideas generales sobre la discriminación, luego introduciré la situación de las comunidades negras en Colombia en medio del conflicto armado interno que vivimos y, por último, algunas conclusiones.

Para iniciar, comparto una muestra de lo que es ser afrocolombiano/a, a partir de una de las expresiones más sublimes y hermosas del ser humano/a: la música. Es una canción a ritmo de currulao del Pacífico colombiano, que muestra algo de lo que nos identifica a los afrodescendientes y que es al apego a la tierra, a la familia, en el goce, en la búsqueda de pasarla bien en la vida, de buscar la felicidad...

Te vengo a cantar
Grupo Bahía de Colombia

Pero yo aprendí.
Aprendí que para hallar la luz
hay que pasar por la oscuridad.
Aprendí que para uno encontrarse
tiene que buscar en la raíz,
en la familia,
en el pueblo,
en la tierra,
allí donde un día tú fuiste feliz.

Aprendí que entender y perdonar
son dos remansos que le dan a uno
tranquilidad.
Aprendí que no soy sólo yo y que somos

muchos más,
muchos más soñando, sintiendo, viviendo,
buscando la felicidad.

Aprendí que el camino es largo, que el
camino es duro pero se puede llegar.
Aprendí que el camino es largo, que el
camino es duro pero se puede llegar.

Reflexiones generales a propósito de la discriminación racial

África es la cuna de la Humanidad (lugar común), por lo menos es una realidad hasta hoy y así lo demuestran los hallazgos fósiles más antiguos. También sabemos que debido a adaptaciones climáticas y medioambientales y a trasegares cotidianos, los seres humanos adoptamos características fenotípicas y culturales particulares, constituyendo las etnias.

Así pues, es válido preguntarse: ¿Por qué sólo una minoría de los millones de seres humanos en el planeta nos asumimos y declaramos afrodescendientes? ¿Por qué de los 875 millones de personas en las Américas, sólo 140 millones nos asumimos afrodescendientes?

Desde el origen de la Humanidad, quienes habitamos este planeta provenimos del continente africano; en ese sentido, todos/as somos afrodescendientes. Y la reflexión es si, debido al racismo, hasta el origen de la Humanidad se pretende minimizar, cuando no invisibilizar.

Pero en adelante asumimos lo que en el entender común, por las particularidades culturales y la historia compartida, se califican a unos/as como afrodescendientes, a esos/as 140 millones de americanos, en l@s que orgullosamente me incluyo.

Las diferencias culturales de las poblaciones se han convertido en fundamentales cuando

* Integrante del Proceso de Comunidades Negras de Colombia (PCN), Palenque Alto Cauca [Colombia]

se trata de “volcar” en el plano social las relaciones humanas. Me explico: hay unos grupos humanos que, por motivaciones económicas en la mayoría de los casos, desde sus lógicas culturales establecen que hay seres humanos inferiores y seres humanos superiores, imponiendo una lógica de relacionamiento desigual, incluso queriendo imponer una lógica de ver y entender el mundo.

Desde el origen de la Humanidad, quienes habitamos este planeta provenimos del continente africano; en ese sentido, todos/as somos afrodescendientes. Y la reflexión es si, debido al racismo, hasta el origen de la Humanidad se pretende minimizar, cuando no invisibilizar.

31. Utilizamos preferentemente el término afrodescendiente/ afrocolombiano/a. La expresión negro para identificar a la población de origen o descendencia africana es un término, establecido por los europeos, basado en el color de la piel, en contraste con la piel más clara. Responde a una forma en que un grupo opresor (europeos “blancos”) define a un grupo oprimido (africanos y sus descendientes “negros”); siendo desde su inicio despectivo, instaurándose en el imaginario colectivo la idea de que lo negro es lo malo, lo sucio, lo pecaminoso, lo negativo. Por estas consideraciones y asumiendo un principio del PCN: el derecho al ser, que entre otras cosas implica la autodefinición, asumimos el término afrodescendiente/ afrocolombiano/a como el que mejor nos define porque reconoce explícitamente nuestra ancestralidad africana. Reconociendo, sí, que en lo cotidiano se utilizan distintas denominaciones o etnónimos como son: trigueño/a, mulato/a, moreno/a, zambo/a, raizal, palenquero/a, negro, afrodescendiente. Además, que esta es una discusión abierta en el conjunto del movimiento social afrocolombiano.

El que unas sociedades se erijan en la actualidad como modelos a seguir y el que otras las sigan no responde a características biológicas que hagan a las personas superiores o inferiores, buenas o malas, más fuertes o temerarias. No. Las relaciones de dominación-dependencia entre sociedades es, a mi modo de entender, un producto cultural, es el fruto del forcejeo que se ha dado en el relacionamiento de los distintos grupos humanos. Y, generalmente, esa relación se impone a sangre y fuego, aunque se “civilicen” las herramientas, pues se llega a decir que se puede “humanizar” la guerra: ¡el asesinato de un ser humano/a a manos de otro/a!

El irrespeto a la diversidad en la expresión del ser de seres humanos/as ha implicado la negación del Otro, de la Otra, ha impedido descubrirlo en sus diferencias, llegando incluso a negar lo que tiene de igual con quien domina y desconoce; es así cuando la iglesia católica en tiempos de esclavización plantea que los negros no tenían alma y que por eso no llegábamos a la categoría de seres humanos. Este ejemplo lo planteo desde la lógica cristiana, que ahora define que tod@s tenemos alma... Así como decretó en un tiempo que existía el purgatorio y hace poco decretó lo contrario, me imagino que ambas cosas por iluminación divina.

Actualmente, con la explotación de recursos naturales y la imposición de relaciones comerciales y laborales en nombre del desarrollo se niegan el derecho de grupos

enteros de vivir la experiencia propia de su ser, desconociendo sus particularidades y opciones propias de existencia y de futuro.

Una expresión de esa lógica de relacionamiento de dominio-dependencia impuesta a sangre y fuego la padecemos los indígenas y negros o afrodescendientes³¹ con la invasión despiadada de Europa a América y el secuestro sin pago de rescate y sin retorno de africanos/as, un crimen de lesa humanidad que aún no pagan, pero que no prescribe. Recordando que la esclavitud de la que fueron víctimas nuestros antepasados fue un fenómeno económico y, en ese contexto, recordar que también en distintas épocas una multiplicidad de pueblos.

Entiendo que vivimos en un mundo en el que se discrimina a muchos/as: por su condición económica, por ser mujer, por las preferencias sexuales, porque se es joven o muy viejo, por las religiones, etc. Y yo termino preguntándome, entonces, ¿quién discrimina? O mejor aún, ¿quién no es discriminado? Y una aproximación a responder ese interrogante es que vivimos en una sociedad que discrimina, en una sociedad que niega las particularidades y tiende entonces a imponer, a homogenizar a las personas a partir de un modelo, desconociendo que hay diversos modelos, diversos modos de ser.

El desafío es cómo construir una sociedad distinta, una sociedad donde prevalezca el respeto por el Otro/a aun cuando sea diferente, y cómo no erigirme en el modelo a seguir de Otros/as que tienen sus propias cosmovisiones, filosofías, ideologías, aspiraciones y apuestas, incluso sin haberlas escrito en libros, ni ponerlas en Internet. Son seres que son como les han enseñado a ser y no tienen pretensiones de conquistar el mundo ni volver a los demás semejantes a ellos/as. Sólo desean ser, que los dejen ser y que los/as demás sean. Por supuesto que nos debemos relacionar, la vida sería insulsa –por decirlo de algún modo– si no conociéramos otras formas de ver el mundo, de hacer las cosas... Otras culturas y aprender de estas. Pero ese relacionamiento debe estar basado en el respeto, en donde las decisiones de cómo vivir las toma cada grupo humano, a partir de su cultura y de los aprendizajes que tenga de las otras culturas. Reconozco que a esta altura de la Historia ya hay mucho de unas culturas en otras...

Creo también que todas las culturas tienen aspectos por mejorar. Pero que el mayor defecto de algunas es querer erigirse como los Elegidos, como el modelo a seguir, como los portadores de la Verdad, y a partir de allí han cometido y siguen cometiendo excesos y barbarismos –paradójicamente– en nombre de la “civilización”, claro, “su” civilización. Un ejemplo es el de los indígenas con el oro: lo usaban para adornar sus cuerpos, sus casas, sus cocinas, pero otros decidieron que el oro debía almacenarse en lingotes y a partir de allí establecer un sistema cambiario, etcétera, etcétera... Mi pregunta es ¿quién les dio el derecho para decidir que este último debía ser el uso que se le dé al oro? Pero, claro, igual de terrible sería que si usted quiere hacer lingotes de oro con su oro o el que está en su territorio, ¡y lo obliguen a untárselo!

Ser afrodescendiente en Colombia

En Colombia todavía hay diversidad de etnias que persisten a pesar de todo. Que a fuerza de no sé qué, de su espíritu, de su esencia, aún resisten (que no es aguantar sumisamente) a la imposición y al colonialismo económico, cultural y racial, y defienden sus formas de ser.

Colombia es un país de profundas desigualdades: la economía crece y también crece la pobreza. De los 42 millones de colombianos, tenemos 21 millones de pobres y 8 millones de indigentes, después de 4 años del mayor crecimiento económico de las últimas décadas. Pero no sólo es una tragedia, sino que, como se preveía, el beneficio del crecimiento de la economía no sólo se concentró en los sectores más ricos sino que es en el rural donde se presentan los peores índices. La pobreza es del 60% y la indigencia del 30%. Datos recientes de la CEPAL indican que los niveles del problema en Colombia están más altos que el promedio de América Latina.

La reducción en la pobreza, que bajó en un 4% (pasó de 50,3 a 46%) en 2008, equivalente a 20,5 millones de personas, no alcanza a ser una noticia para celebrar. Y es que ese porcentaje de pobres que se disminuyó, no pasaron a la clase media, no, sino que llegaron a la indigencia, el logro fue pasarlos de pobres a miserables. Según las cuentas entregadas por una misión de expertos que integran el

Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) y Planeación Nacional, hubo un aumento en la población indigente del 15,7 al 17,8%, casi 8 millones de personas; además, la desigualdad se mantiene intacta. El índice de Gini, que da una idea de la concentración del ingreso, se ubicó en 0,58 (segundo en el continente después de Brasil). Además, Colombia ocupa nuevamente el nada meritorio segundo lugar en concentración de la propiedad de la tierra, y con la estrategia del desplazamiento forzado interno, que se está convirtiendo en una reforma agraria, llegaremos muy pronto al primer lugar.

Las comunidades afrodescendientes en Colombia estamos en regiones de la costa Pacífica y Caribe, en los valles interandinos y en las grandes ciudades principalmente. Estas regiones (las rurales) son reconocidas a nivel de las Naciones Unidas por su enorme riqueza biológica y cultural. Históricamente, han generado riquezas que no retornan a su población y que, por el contrario, han creado mayor pobreza, deterioro ambiental y despojo de los territorios ancestrales.

Como lo planteaba anteriormente, la enorme importancia que a partir de la trata esclavista en América tuvo el color de la piel, hace que quienes tenemos más melanina, unos usos y costumbres particulares, nos autoidentifiquemos como afrodescendientes, pero que como la identidad étnica tiene aspectos culturales, políticos y no sólo biológicos, muchos/as colombianos/as de color claro se autoidentifican como afrodescendientes, porque tienen algún pariente negro en su línea ascendente o porque siempre han compartido los espacios territoriales vitales con afrodescendientes y han respetado y asumido nuestra cultura; mientras que otra gran cantidad de “negros claros”, “trigueños” como se autodenominan, no se asumen como afrodescendientes, porque ello les representa menos problemas que asumiéndose como tal. Esta conducta se expresa en el último censo realizado en Colombia en 2005, ayudado con enormes inconsistencias en la aplicación de la pregunta, en el que somos 4.316.592, el 10,6% de la población total de 42 millones, aproximadamente, después de haber respondido a la pregunta: ¿En qué grupo étnico se clasifica usted?

Producto del esfuerzo común de diversas organizaciones de comunidades negras y en un proceso de concertación con el gobierno nacional, logramos el reconocimiento legal de los derechos para los afrodescendientes como grupo étnico con la Ley 70 de 1993, y con su posterior reglamentación se han logrado algunas acciones afirmativas para disminuir las barreras de acceso a servicios del Estado para los afrodescendientes y la aplicación de acuerdos internacionales que suscribe Colombia, como el Convenio 169 de la OIT.

Producto del esfuerzo común de diversas organizaciones de comunidades negras y en un proceso de concertación con el gobierno nacional, logramos el reconocimiento legal de los derechos para los afrodescendientes como grupo étnico [...] y algunas acciones afirmativas para disminuir las barreras de acceso a servicios del Estado para los afrodescendientes [...].

La ley en Colombia reconoce el derecho a la propiedad colectiva³² de las comunidades afrodescendientes en territorios ancestrales, y el derecho a su participación en las decisiones que los afecten, como los proyectos de “desarrollo” en sus territorios. A finales de los años noventa se exacerba la disputa por nuestros territorios. Se presenta la aparición de grupos paramilitares, la militarización del territorio en la lucha contra la guerrilla, la imposición de monocultivos como la coca y la intención explícita y determinada del gobierno nacional de realizar cultivos de palma aceitera para favorecer la industria de los agrocombustibles. La violencia de este conflicto, incluyendo masacres horribles de parte de todos los actores armados, ha generado desplazamientos masivos. Las acciones paramilitares en estas zonas han tenido como intención “recuperar” los territorios colectivos entregados a las comunidades negras. El resultado ha sido el desplazamiento de la población y la aniquilación física de líderes de estas comunidades. En Colombia hay 4 millones de desplazados internos, de los cuales entre 1 millón y 1 millón y medio son afrodescendientes.

En este contexto, diversas organizaciones venimos trabajando por la defensa de nuestros derechos y una opción

propia de futuro en nuestros territorios ancestrales, que involucra el bienestar de la población y una relación armónica con la naturaleza, siendo esta (la naturaleza) más que recursos, nuestro hogar, y su sostenimiento, la única opción de vida para las generaciones venideras.

Según el Comité de 17 expertos independientes que vigila el respeto de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, los indígenas y afrodescendientes en Colombia padecen una “falta de servicios de salud adecuados y accesibles”, requiriendo que el Estado les dé “una atención de salud de calidad”, y que se mejore su nivel de vida y el “acceso al agua potable y a los sistemas de alcantarillado”. Y en cuanto a los “megaproyectos de infraestructura y explotación de recursos naturales, como la minería, la explotación petrolera o el monocultivo” en territorios indígenas o de afrodescendientes, el Comité le recomienda a Colombia “que apruebe y aplique de manera concertada una legislación que regule el derecho a la consulta previa” de esas comunidades.

Conclusiones

Hay un derecho que tenemos y es el de la Reparación Histórica por motivo del crimen de lesa humanidad que se cometió contra africanos y sus descendientes en la Américas, que produjo en gran medida la riqueza que hoy detentan los países “desarrollados”. ¿Qué sería del “desarrollo” de Europa y Estados Unidos sin las riquezas de África y de América? Y allí mismo, para el caso de Colombia, reconocemos marginalidad y exclusión de los afrodescendientes, pero debemos discutir de qué clase de inclusión estamos hablando y a qué inclusión aspiramos.

William Ospina, el cuarto escritor colombiano en ganarse el Premio de Literatura Rómulo Gallegos, dice:

Ciento ochenta años después de su independencia del Imperio español, la colombiana es una sociedad anterior a la Revolución Francesa, anterior a la Ilustración y anterior a la Reforma Protestante. Bajo el ropaje de una república liberal es una sociedad señorial, colonizada, avergonzada de sí misma y vacilante en asumir el desafío de conocerse,

32. Hasta el año 2006 se titularon 5.177.602 hectáreas a comunidades negras en el Pacífico, en 155 títulos colectivos.

de reconocerse y de intentar instituciones –y yo agrego: procesos, relaciones– que nazcan de su propia composición social.

Requerimos de procesos culturales, etnoeducativos, que asuman la diversidad como una riqueza de la Humanidad, para que de esa manera los afrodescendientes seamos portadores orgullos@s de nuestras propias culturas y no simples receptáculos de otras culturas, vehiculando otras formas de ver el mundo, sin ninguna mediación crítica, con lo cual terminamos negándonos a nosotr@s mism@s. Y que quienes son de otras culturas valoren la propia sin despreciar a las demás. El objetivo es que la Humanidad recupere y valore aportes desde distintas cosmovisiones que han sido marginadas y excluidas.

Los movimientos económicos desconocen las formas como los sujetos, a partir de las relaciones con otros/otras (intersubjetivas), construimos nuestras identidades y en algunos casos nuestras conciencias; el ejemplo más claro se encuentra hoy en la “globalización”, que pretende homogenizar a todas y todos, desconociendo las particularidades y difundiendo a través del “mercado” (aquel que todas y todos sabemos que existe pero que no conocemos en realidad) unos estereotipos a emular, y aquel o aquella que no entre en esos estereotipos será diferente y por lo tanto excluido/a, discriminado/a, marginado/a.



Identidad y cultura en la comunidad afrouroguaya

Mujer afro y cultura

Beatriz Santos Arrascaeta*

*Los mil rostros del miedo laceraron sin
piedad las vísceras de Ana Nzínga.
El teclado del tiempo se paralizó a la
distancia.
No brotaron capullos cuando llegaron los
mundes.
La privaron de todo derecho humano.
Le robaron la magia y la poesía. El ojo de
la luna comenzó a llorar.
El espanto de la noche fría tiñó de tristeza
los cabellos revueltos,
mientras pájaros sombríos y repulsivos
picoteaban
la sangre coagulada en su boca.
El miedo se esparció despiadadamente
dejándola huérfana de oportunidades.
Quedaron marcas en el oscuro y hermoso
cuerpo de Ana Nzínga,
en su vano intento de fuga desesperada.
Los colmillos del sol se clavaron
ferozmente en los muertos.
Realidad y fantasía se mezclan en su
mente.
Tan solo le queda un pasado cargado de
fatiga.*

Miedo Blanco
Beatriz Santos Arrascaeta

Todo lo que escapa de la naturaleza biológica y que depende de esa construcción humana, que es la cultura, pertenece a la educación.

La educación es un aspecto fundamental de la cultura y al mismo tiempo su vehículo de transmisión.

La antropología agrupa el conjunto de las ciencias del hombre y otras consideraciones que en diversos campos del conocimiento se refieren a él.

La antropología cultural reunirá por lo tanto todas las colaboraciones de esas diferentes ciencias al estudio de la cultura humana (Díaz Marrero y Santos Arrascaeta, 2007).

En la cultura es donde la globalización impacta de forma menos perceptible, instalándose en nuestra cotidianidad individual y colectiva.

La cultura es la expresión de las manifestaciones espirituales y materiales de una sociedad. Los elementos que la constituyen son universales de todas las culturas. Sin embargo, cada grupo humano va a imprimirle, dentro de la dialéctica de la historia, su sello o característica que la va a distinguir de otras culturas.

En el proceso de formación de la cultura se expresan varios elementos que entran a enriquecerla y darle matices de identificación con la sociedad que la produce. Sin embargo, los objetivos imperiales en el marco de la sociedad colonial, contrariamente a este criterio, constituyeron un proceso de depredación de la cultura indígena y africana en un mecanismo de dominación. Esto unido a la condición social que determina para la población africana esclavizada estuvo colmado de criterios de desvalorización. Obviamente, la cultura dominada en la dinámica de su desarrollo trasciende la frontera de los esquemas económicos que califican a los grupos llamados inferiores y absorbe a los llamados dominantes o superiores en las expresiones concretas de la totalidad de la cultura.

Signando a las minoría étnicas con una categoría inferior, su producción cultural se ve afectada, y a la larga generó un sentimiento de autonegación y desvalorización (Batista, 1993).

Situación que paulatinamente fuimos revirtiendo.

El novelista keniano Ngugi Thiong’o dice:

La cultura contiene los valores morales,

* Activista por los derechos de la población afrodescendiente, escritora y periodista [Uruguay]

éticos y estéticos, de una sociedad, es el espejo a través del cual un grupo humano puede observarse y reconocer su lugar en el universo.

Los valores son las piedras angulares de la identidad de un pueblo, su sentido de particularidad como miembro de la raza humana.

La cultura es un producto de la historia, la cual a su vez refleja.

Es fundamental lograr acciones afirmativas concretas que trasciendan el mero discurso, exigiendo a las estructuras de poder que se trabaje sobre políticas culturales, leyes, normas y decretos orientados hacia una óptica de equidad, removiendo elementos caracterizantes de las desigualdades, que significan desventajas profundas y sistemáticas.

Existe la imperiosa necesidad de trabajar sobre cambios sociales, económicos, políticos y culturales.

Para remover estereotipos, es imprescindible implementar en el ámbito educativo la enseñanza de la historia africana y afroamericana –y aquí aludimos concretamente a la etnoeducación. En tal sentido, esto posibilitará que el colectivo afro, al conocer sus raíces, sienta que realmente conformó esta Nación; su autoestima se elevará y se fortalecerá, y el no afro reconocerá nuestro aporte y se nos mirará desde una óptica diferente.

Hoy, algunas elites de los colectivos indoafroamericanos, como vanguardias desarticuladas todavía del cuerpo social, han comenzado a empoderar a sus integrantes con los valores que conforman la identidad americana de nuestros pueblos del Sur. Esta identidad debe reconstruirse y resignificarse al estar hoy fragmentada y contaminada del lenguaje global que debilita y continúa desvalorizando las tradiciones que gestaron nuestro continente mestizo de vientres, de religiones y de utopías (Díaz Marrero y Santos Arrascaeta, 2007).

Nosotros, desde nuestra perspectiva, planteamos la necesidad de trabajar fuerte para reducir la pobreza y estimular el desarrollo. Que existen importantes avances es cierto, pero que persisten situaciones de grandes asimetrías no es menos cierto.

Entre los avances, una indiscutible herramienta es el Plan de Igualdad de Oportunidades y Derechos, trabajado desde el Instituto de la Mujer y la Secretaría de la Mujer de la Intendencia Municipal de Montevideo (IMM), con nuestra inserción y participación, es decir, desde nuestra propia voz.

En la publicación del Primer Plan se reconoce que la representación de las mujeres afrodescendientes en los tres poderes del Estado es prácticamente inexistente. Tal situación conlleva una profunda desventaja.

Consideramos que la realización de testimonios de vida de 8 o 10 minutos de duración, realizada a través de entrevistas, las cuales pueden difundirse en los diferentes medios masivos de comunicación, recuperando así la memoria y el aporte de las mujeres afroamericanas, posibilitará una visión diferente; recomendamos especialmente su difusión en TV Nacional con alcance en todo el país.

Es de vital importancia recoger publicaciones, grabaciones y filmaciones de mujeres afroamericanas usando la tecnología moderna, para que ese acervo se conserve y difunda.

También se destaca la literatura como medio de expresión, pues no es un producto pasivo de las condiciones históricas, o una reflexión pasiva de la realidad. Puede influenciar y dar forma a esa realidad, porque la literatura es una fuerza social, la cual, con su carga emocional e ideológica, puede mover a la gente (Emmanuel Ngara).

Me retrotraigo en el tiempo a nuestras ancestras: Virginia Brindis de Sala y Clelia Núñez Altamiranda, desde la plástica y las letras; Amanda Rorra y Marujita Barrios, desde su activismo; Esther Fernández y Tita Arregui, con su hermoso canto; Beba Piriz, como maestra de ceremonias; la licenciada Iris Laureiro, desde el campo de la salud; y me remonto al quehacer de las relevantes figuras de Martha Gularte, Rosa Luna, Lágrima Ríos, homenajeadas en el año 2007 por la Comisión de Patrimonio. Todas ellas han aportado tanto a pesar de todas sus dificultades y exclusiones. Actualmente, Chabela Ramírez hace lo propio, dirigiendo el Coro de Afroamericana

hoy reconocido como una organización.

Clelia Núñez Altamiranda, nacida en Montevideo en 1906, en un poema titulado Canto Negro, expresa:

*¡Y sonaron las trompetas!
Se encendieron las antorchas
De la libertad soñada.
Y a los cinco continentes
Ese grito estremeció.
Y hoy el negro se levanta
Desde el fondo de los tiempos
Y es promesa de esperanza, canto de fe
Y otros hombres de otras razas
Que ayer al negro envolvieron
Con el látigo infamante,
¡¡Le rinden admiración!!
Hermano negro que luchas
Por la conquista social
Más grande del Universo. ¡Tu libertad!
Sigue siempre cuesta arriba
No des vuelta la cabeza
Ni te detengas, ¡jamás!
Que la jornada es muy dura,
Y si luchas, ¡vencerás!
Y cuando llegue la hora,
En el crisol que se funden
Los ideales más puros,
¡¡Las Razas se fundirán!!*

Allí observamos cómo Clelia fue una adelantada, pues en aquel entonces ya hablaba de lo que hoy llamamos diversidad cultural.

No quiero dejar de mencionar con énfasis a todas aquellas mujeres anónimas que aportaron, y aportan día a día, a la construcción de esta nación, en silencio, sin tregua, sobrellevando la carga de las adversidades de nuestro medio, pero también el machismo de nuestros hombres negros. No obstante, ellas jamás se rinden [...].

Y cuando buceamos en la obra de Martha Gularte encontramos una joya en el poema dedicado a la pequeña nieta que perdió, titulado Niña si vas al río.

*Mira qué hermosa luna
En el agua reflejando
Se diría que ha caído
Y está en el río flotando camalotes y corales*

*Adornan el cielo azulado
Sus aguas las besó el viento
Y también el sol dorado
Niña si vas al río
Y te miras en el agua, te pido no vayas sola
Porque del río saldrán dos manos largas
Que no te dejarán salir
Nunca jamás de las aguas
Porque dicen que una vez cayó una niña jugando
Y por eso, por las noches se escucha un llanto lejano, lágrimas de la niña
Que derramó en el espanto al sentir que sus piecitos
Se clavaron en el barro y se durmió para siempre la niña que estaba jugando
La acompañó su muñeca que tenía en sus blancas manos.
Dos ángeles la sacaron
Y al cielo se la llevaron atravesaron las nubes
En un caballito blanco.*

Ante la terrible tragedia, la determinación de recomponer y la valentía de continuar, evidentemente, son características que definen a nuestras mujeres.

No quiero dejar de mencionar con énfasis a todas aquellas mujeres anónimas que aportaron, y aportan día a día, a la construcción de esta nación, en silencio, sin tregua, sobrellevando la carga de las adversidades de nuestro medio, pero también el machismo de nuestros hombres negros. No obstante, ellas jamás se rinden y, al decir de Rigoberta Menchú, “mi opción por la lucha no tiene límites ni espacios”. Esa es la lucha diaria que caracteriza a las mujeres afrouuguayas, guerreras incansables, resistiendo estoicamente.

Por todo lo anteriormente mencionado, la historia de la mujer afrouuguayaya en el proceso de formación socioeconómica y cultural debemos escribirla con tinta nueva y páginas visibles; el accionar de nuestras mujeres fue y es “trascendente en el proceso de formación cultural”.

Fijar nuestra atención en la revalorización de elementos étnicos culturales significa asumir una conciencia crítica y objetiva de nuestra realidad histórico-cultural, lo cual nos permitirá “derrumbar prejuicios” y continuar luchando contra el racismo estructural.

Para concluir, tomo la idea que Langston Hughes immortalizó en este verso:

*Pero algún día alguien
se pondrá de pie y hablará de mí,
y escribirá de mí
—negra y hermosa—.
Y cantará una canción que hable de mí,
y pondrá en escena obras que hablen de mí.
¡Y yo deduciré que soy Yo,
Yo misma!
Sí, seré yo.*

Bibliografía

Afro-Hispanic Review, Vol. 14, N° 1, Primavera. Vanderbilt University, 1995.

Batista, Celsa A. *Mujer y esclavitud en Santo Domingo*. Santo Domingo, Ediciones CEDEE, 1993.

Díaz Marrero, Walter y Santos Arrascaeta, Beatriz. "Diversidad cultural y etnoeducación en el Uruguay". En Rebetez Motta, Natalia y Ganduglia, Néstor G. (coords.). *Tiempo de la nación mestiza: imaginarios y saberes de los pueblos para un modelo social intercultural. Memorias del 3° Foro Latinoamericano "Memoria e Identidad"*. Montevideo, Signo Latinoamérica, 2007.

Gularte, Martha. *Con el alma y el corazón*. Montevideo, Escuela de Industrias Gráficas, 1997.

"Políticas públicas hacia las mujeres 2007-2011", Montevideo, Uruguay.

"Primer Plan Nacional de Igualdad de Oportunidades y Derechos". Montevideo, Uruguay.

Presentación de la Casa de la Cultura Afrouruguaya como acción afirmativa en el marco de las políticas públicas del municipio de Montevideo

Marta Suanes*

Antecedentes y contexto institucional

La creación de la Casa de la Cultura Afrouruguaya se inscribe dentro de un marco de políticas públicas, tanto de iniciativas parlamentarias como de acciones a nivel municipal, orientadas a favorecer la integración y la equidad racial.

En la Ley 17817 del año 2004 se establece la creación de una Comisión Honoraria encargada de planificar acciones contra el racismo, la xenofobia y la discriminación. En 2006, se aprueba la Ley 18059, que declara el 3 de diciembre como Día Nacional del Candombe, la Cultura Afrouruguaya y la Equidad Racial, para promover el reconocimiento, la valoración y la difusión del aporte afrouruguayo a la construcción del país y su identidad.

También en ese año, en oportunidad del Foro Iberoamericano de Gobiernos Locales, se inicia en la ciudad de Montevideo la Coalición Latinoamericana y Caribeña de Ciudades contra el Racismo, la Discriminación y la Xenofobia. Montevideo fue designada como ciudad líder de la Coalición hasta el año 2010.

En este marco, cabe destacar las diversas acciones que viene desarrollando la Intendencia Municipal de Montevideo (IMM) con respecto al colectivo afro de la ciudad.

A nivel institucional, el departamento responsable de la gestión del Proyecto de la Casa es el Departamento de Desarrollo Social. Este Departamento, a través de la División de Políticas Sociales y de la División Salud, implementa programas y proyectos orientados a promover el mejoramiento de la calidad de vida de los ciudadanos de Montevideo, así como a contribuir a la generación de redes de participación ciudadana.

La Unidad Temática por los Derechos de los Afrodescendientes, creada en 2003, y dependiente del Departamento de Desarrollo Social, viene desarrollando acciones a favor de la equidad racial y de la integración social.

En relación con la Casa de la Cultura Afrouruguaya, se reconoce como el resultado de acciones de múltiples organizaciones, grupos y activistas afrouruguayos, en pos de los derechos de los afrodescendientes y por la integración social a través de la cultura.

Contando con el apoyo financiero de la Cooperación Española, a través de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), el municipio asume la gestión y la dirección técnica, la administración y el monitoreo del proyecto, y ha de operar como un actor articulador entre todos los actores directa o indirectamente relacionados con la Casa de la Cultura.

Para el funcionamiento de la Casa, la IMM ha dispuesto la asignación de un inmueble con valor histórico patrimonial que, una vez acondicionado físicamente, se constituirá en la sede de la Casa de la Cultura Afrouruguaya. Tanto para la gestión del proyecto sociocultural como para el acondicionamiento físico del edificio, la IMM ha dispuesto un equipo técnico y ha asignado fondos a ser invertidos en la obra, como contrapartida de la subvención dada por AECID.

El edificio se ubica en el corazón del Barrio Palermo, frente al “Conventillo Ansina”, zona emblemática para la cultura afrodescendiente, ya que fue allí donde originalmente se afincaron las familias negras descendientes de esclavos.

* Trabajadora Social.
Coordinadora Técnica por la Intendencia Municipal de Montevideo (IMM) del Proyecto Casa de la Cultura Afrouruguaya [Uruguay]

En estos barrios, Sur y Palermo, se conjuga el valor urbanístico e histórico de la zona central de la ciudad.

Con la implementación de este proyecto, el conjunto de afrodescendientes que allí se radican, así como el conjunto de la población residente, serán beneficiados con la actividad social y cultural que allí se despliegue.

La Casa se constituirá en un instrumento al servicio de la cultura, entendida como agente de integración social, y promoverá el ejercicio efectivo de los derechos sociales y culturales de los afrodescendientes. Se teje así un entramado entre cultura-identidad-integración social y ciudadanía, como lugar en el imaginario colectivo, como pertenencia a un colectivo que reconoce a sus miembros, como reconocimiento en la construcción de la sociedad montevideana y uruguaya.

Contexto social

Persisten en la sociedad uruguaya –a pesar de la honda tradición democrática que la ha caracterizado– niveles de discriminación, inequidad y segregación racial que afectan a los colectivos minoritarios, en particular a los afrodescendientes.

Por primera vez en el año 2006, por iniciativa de la Unidad Temática Municipal por los Derechos de los Afrodescendientes (UTA), el Instituto Nacional de Estadísticas incluye en la Encuesta Permanente de Hogares de los años 2006-2007 un trabajo denominado “Informe sociodemográfico. Población con ascendencia afro”.

A través de la Encuesta Permanente de Hogares 2006-2007 se identifica que el 9% de la población uruguaya es de origen afro, estando ubicados en Montevideo unos 150 mil habitantes afrodescendientes.

En este contexto, se identifica como uno de los principales problemas que afecta al colectivo afro el desconocimiento y la desvalorización que se tiene a nivel social de la historia, los valores y tradiciones de origen afro, en cuanto a su contribución en el proceso histórico de creación de la identidad y de la sociedad uruguaya en su conjunto.

Asociados en sus orígenes con la esclavitud, la construcción histórica del lugar y el

aporte de los afrodescendientes han sido asociados en la representación simbólica a lugares de servicio.

Así, los niveles de desarrollo y acceso a oportunidades sociales y educativas se han visto fuertemente afectados por ese devenir histórico. En la actualidad, los afrodescendientes acceden en menor grado a puestos de trabajo de valor, así como los exponentes de la cultura afrodescendiente tienen menor grado de oportunidad para difundir y hacer conocer sus obras. No constituyen un hecho menor los procesos de exclusión y segregación residencial de los que han sido objeto los colectivos afrodescendientes.

La propuesta de la Casa de la Cultura Afrouruguaya viene a dar respuesta a diversos problemas que afectan al colectivo afrodescendiente. Entre otros, asume el desafío de constituirse en un espacio de encuentro para el diálogo e intercambio entre los diversos grupos que existen dentro del colectivo afrodescendiente, y entre este y la sociedad en su conjunto.

La Casa tiene como definición estratégica promover la visibilidad de las múltiples expresiones culturales existentes, en particular, el papel de las mujeres afrodescendientes en la conservación, construcción y reconstrucción de la cultura afrouruguaya.

Objetivos y fundamentos de la Casa

El objetivo de la Casa es aportar a la cohesión social a través de políticas públicas municipales que favorezcan la apropiación del acervo cultural afrodescendiente por parte de este colectivo y de la sociedad en su conjunto, constituyéndose en un espacio de encuentro para la cultura afrodescendiente que sea referencia para toda la población y, en especial, para el colectivo afro, en materia de investigación, difusión y promoción de los valores y tradiciones afros.

En este sentido, la Casa ha de desarrollar líneas de acción vinculadas con la investigación, recuperación y archivo del acervo cultural afrouruguayo, así como con la promoción y difusión de sus costumbres, valores y creencias, que han sido constitutivas y fundantes de la cultura uruguaya.

El beneficio mayor en términos de bien común impacta sobre la sociedad uruguaya en su conjunto, dado que permite el reconocimiento y la revalorización de una cultura que sólo es conocida parcialmente, a través de sus manifestaciones artísticas más populares, como lo es el carnaval, quedando en un plano desconocido otras manifestaciones culturales como la dramaturgia, la literatura, la pintura.

Así, los objetivos planteados contribuyen al desarrollo de las acciones y políticas públicas orientadas al combate del racismo y a favorecer la equidad racial. Se entiende que los beneficiarios directos de esta propuesta son los hombres y mujeres que portan y vivencian en lo cotidiano una identidad única, llena de valores, tradiciones, creencias, que han sido volcadas a la sociedad en su conjunto y que, desde la representación simbólica a nivel social, han sido desvalorizadas o desconocidas. Integran el colectivo afro unas 150 mil personas en Montevideo aproximadamente. Los últimos estudios de investigación sobre la percepción de pertenencia étnica dan como resultado unos 300 mil afrodescendientes, que constituyen el 9,1% del total de la población uruguaya.

Asimismo, se destaca el papel de las generaciones más jóvenes, para quienes la recuperación de la historia –su historia– es una herramienta fundamental como legado para los jóvenes y niños.

Con vistas al fortalecimiento del colectivo afro y a favorecer la más amplia participación en la propuesta, la estrategia principal es constituir el Consejo Asesor, de amplia base social y cultural del colectivo afro.

Se entiende que la creación de un espacio donde confluyan distintos grupos y organizaciones afros y otros actores sociales, para el desarrollo de acciones de investigación, difusión y promoción, es una estrategia que permite tender puentes entre los diversos grupos y organizaciones sociales y culturales afros, fortaleciendo la dinámica interna del propio colectivo, así como favoreciendo la integración con el conjunto de la sociedad.

La Casa requiere, para ser una propuesta sustentable, contar con un entramado social de base articulado, que constituya

y afiance los pilares para su desarrollo. Este es un desafío para el conjunto del colectivo afro: asumir las diferencias como una oportunidad de encuentro y de enriquecimiento, de conocimiento y reconocimiento de los saberes que portan en el marco de la diversidad.

La gestión municipal de la Casa en esta primera fase es un factor sinérgico en relación con la articulación entre el ámbito público municipal y la sociedad civil, a través de las organizaciones afros.

En este sentido, este proyecto es una oportunidad para el fortalecimiento de la relación Estado-sociedad civil en el ámbito municipal, y contribuye al desarrollo de políticas culturales y sociales a favor de la equidad y la cohesión social.

Estructura organizacional de la Casa

La Casa de la Cultura Afrouruguaya tiene un Consejo Asesor y Consultivo, integrado por representantes de grupos y organizaciones del colectivo afrodescendiente. Actualmente, y a sólo 3 meses de haber comenzado la implementación del proyecto, participan en el Consejo Asesor 9 organizaciones y 5 personas afros en calidad de independientes.

El Consejo Asesor es un ámbito de naturaleza participativa, de carácter honorario. Brinda asesoría para la toma de decisiones en materia de políticas culturales, y orienta en los lineamientos de desarrollo estratégico de la Casa. Se constituye así en un órgano de consulta y de referencia para el desarrollo de las políticas culturales de la Casa. Además, difunde y promueve el Proyecto Casa de la Cultura Afrouruguaya.

Para la implementación del proyecto, se constituye un Equipo de Gestión de carácter técnico, ejecutivo y rentado. Este equipo está integrado por dos mujeres afrodescendientes, idóneas y activistas de la cultura afro, quienes, junto con el Coordinador Técnico del proyecto, asumen la responsabilidad de planificar, implementar y evaluar las actividades previstas en el proyecto; proyectar el plan de sustentabilidad de la Casa; administrar los recursos materiales que disponga el proyecto; administrar y gestionar el uso de los espacios de la Casa; difundir y promover el Proyecto Casa de la Cultura



Afrouruguaya, estableciendo redes y contactos con otras organizaciones; articular con grupos, organizaciones y actores significativos del colectivo afro; y articular las actividades con todos los integrantes del Consejo Asesor.

Dentro del Equipo de Gestión, el Coordinador Técnico del proyecto asume las responsabilidades de articular la estructura interna de la IMM con las distintas unidades y servicios que tienen referencia en el proyecto: la Unidad de Proyectos, la Unidad Temática Afrodescendiente, la arquitecta responsable y los técnicos del Área Arquitectónica; coordinar con AECID y con la supervisión técnica el desarrollo y evaluación del proyecto; apoyar al Consejo Asesor en la definición de los lineamientos estratégicos de desarrollo de la Casa; asesorar y acompañar al Equipo de Gestión de la Casa; y monitorear el desarrollo de la Agenda Cultural de la Casa.

A su vez, la Unidad Temática Afrodescendiente, ubicada también dentro del Departamento de Desarrollo Social de la IMM, tiene relación con este proyecto, a través del apoyo al Consejo Asesor en la definición de los lineamientos estratégicos de desarrollo de la Casa, y mediante el asesoramiento y acompañamiento al Equipo de Gestión de la Casa, principalmente en la búsqueda de la generación de ámbitos municipales articulados en torno a las diversas temáticas relativas a los afrodescendientes.

Por último, y entendiendo el rol del municipio como actor dinamizador en la construcción de mecanismos efectivos de participación y ciudadanía, y por ende como agente promotor de desarrollo, se espera que la Casa, bajo la gestión municipal, contribuya efectivamente al fortalecimiento de la sociedad civil y, en particular, del colectivo afrodescendiente, así como a transversalizar las políticas municipales desde una perspectiva étnica, es decir, que sea un instrumento eficaz contra el racismo y la discriminación.

Cultura como vehículo para el desarrollo y desarrollo con identidad

Tania Ramírez*

Afrodescendencia como construcción subjetiva y relacional

Los afrodescendientes en Uruguay compartimos sentimientos de pertenencia, una historia común, costumbres, etc., así como diversas experiencias de discriminación: adjudicación de lugares simbólicos y materiales, estereotipos y estigmas raciales.

El racismo y la xenofobia están presentes en nuestras sociedades. Sin embargo, estas prácticas se han transformado a lo largo de la historia. A pesar de estar de alguna manera solapadas, conllevan fuertes consecuencias económicas y sociales, y presentan un componente cultural importante.

Los estereotipos, falsos constructores de identidad, están naturalizados; dibujan un lugar social definido aunque sin connotación negativa: bailamos mejor, somos más fuertes, estamos sexualmente mejor dotados y somos mejores amantes. A través de proceso de construcción y afirmación de la identidad sólido, el individuo podrá tomar sus decisiones a partir de sus deseos, y no a partir de preconceitos y estereotipos que esgrimen los demás.

Es imprescindible pasar de la sensibilización a la acción y abrir una nueva etapa con asignación de políticas y recursos para superar esta situación de discriminación. La identidad y la cultura son dimensiones sociales íntimamente relacionadas, desde siempre, con la realidad de los afrouuguayos.

El racismo y la xenofobia están presentes en nuestras sociedades. Sin embargo, estas prácticas se han transformado a lo largo de la historia. A pesar de estar de alguna manera solapadas, conllevan

fuertes consecuencias económicas y sociales, y presentan un componente cultural importante.

Particularmente, para las mujeres afrodescendientes existen construcciones sociales y culturales diferenciadas:

- Asignación diferenciada de roles.
- Asignación diferenciada de atributos, cualidades, capacidades.
- Prohibiciones diferenciadas para varones y mujeres.
- Prescripciones diferenciadas para varones y mujeres.
- Derechos y obligaciones distintas para varones y mujeres: privilegios y exclusiones.
- Uso de vestidos y ornamentos.

Nuestro trabajo: Mizangas

En el marco de la lucha contra el racismo, el sexismo, el adultocentrismo y a partir de la promoción de los derechos humanos, en Mizangas nos consolidamos como grupo de trabajo, horizontal, para garantizar la participación de las mujeres jóvenes afrodescendientes, ubicando en el escenario político-social nuestras demandas y propuestas concretas, con el fin de lograr la transformación de la realidad.

Mizangas está formado por mujeres jóvenes afrodescendientes que luchan por la equidad racial con una perspectiva de género, haciendo hincapié en el trabajo en redes en articulación con otros movimientos u organizaciones, como la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora, la Red de Jóvenes por los Derechos Sexuales y Reproductivos y la Red Nacional de Mujeres Afrodescendientes.

* Integrante del Colectivo Mizangas [Uruguay]



Para el fortalecimiento de la identidad para contribuir a la equidad y mejorar las brechas existentes para el acceso y el ejercicio de derechos de la población afrodescendiente y en especial de l@s jóvenes, desarrollamos los siguientes proyectos:

- **Reinas.** Talleres de género y etnia en los que abordamos la identidad de género y la construcción social del ser mujer y, particularmente, del ser mujer ¿negra o afrodescendiente?
- **Movida Joven.** Entendiendo el alcance y la convocatoria barrial de las “cuerdas” (comparsas juveniles), creemos fundamental trabajar en los contenidos históricos, culturales, sociales, de resistencia, e identitarios que significa la comunidad afrouruguaya.
- **DDSS y DDDR** (derechos sexuales y derechos reproductivos). A partir de la ruptura de los estereotipos y características asignadas desde una concepción racista, trabajamos sobre sensibilización del cuerpo, en su involucramiento, en su cuidado y, a partir de allí, en la difusión de derechos humanos, específicamente de los derechos sexuales y reproductivos.
- **Foro DesIdentidades.** Foro regional sobre género, etnia, diversidad sexual y juventudes, que busca promover la de-construcción de los roles y lugares simbólicos asignados para re-construir nuestra propia identidad, involucrando a los tomadores de decisiones en la generación e implementación de políticas para combatir las desigualdades existentes.

También se aborda el cruce de identidades y se destaca la importancia de una visión desde la interseccionalidad-discriminación múltiple.

Conclusiones

Desde Mizangas, reafirmamos nuestro trabajo para el reconocimiento y la afirmación de la identidad con redistribución, promoción de derechos y ejercicio de la ciudadanía; y el dimensionamiento de la cultura como herramienta de resistencia y de fortalecimiento identitario.



VIII.

Rasgos afros en la música latinoamericana

Legado vivo afrocolombiano: música y mujeres, cumbia y bullerengue

María Cristina Fula Lizcano*

Me complace ser parte de esta iniciativa que busca generar conciencia sobre el legado de los aportes que los colectivos de afrodescendientes han compartido en nuestros diferentes países en distintos ámbitos. Este legado incluye la riqueza de la cultura musical colombiana, que es mi campo de desempeño específico.

Soy partidaria de que la lucha contra la discriminación en las diferentes esferas sociales, políticas y económicas no es un vector aislado de la discriminación cultural. Todo lo contrario, considero que nos hace falta percatarnos que desde aquellos elementos que consideramos netamente festivos y aislados de las dinámicas del poder social y político, como la música y la danza, se gestan y culminan los procesos de validación y/o exclusión de nuestras sociedades.

Por tal motivo, me hago parte de aquellos que consideran que la música no es un telón de fondo como en algunos casos se quisiera. Por el contrario, en una era globalizada, la música se posiciona como un campo de disputa política, constituye un escenario en el que participan actores no institucionalizados, en actividades no institucionalizadas; en este caso, los y las músicas, sus múltiples sonidos y escenarios. Considero que a través de la música se produce también participación política, aun cuando no sea el tipo de participación que esperan las formas tradicionales de concebir la política, los partidos y los sistemas de representación.

En Colombia, como en la mayoría de países latinoamericanos, por la vasta diversidad geográfica y los variados procesos de mestizaje e hibridación, se han desarrollado diferentes ritmos musicales, de los cuales se despliegan otro tanto de clasificaciones derivadas.

En el caso colombiano, a lo largo del territorio nacional se pueden percibir elementos que recuerdan la influencia

afro en los múltiples aspectos de la cultura del país, desde la gastronomía, pasando por la estética, hasta la danza y la música misma.

Así las cosas, la historia nos habla de dos regiones por excelencia, apropiadas y habitadas hasta la actualidad por quienes, a la llegada a suelo de la República de Colombia y luego de múltiples y dolorosos procesos históricos y políticos “concluidos” en la constitución de 1991, se denominarían afrocolombianos.

La región del Pacífico y la región atlántica, como zonas fronterizas con el mar, guardan aún hoy los relatos y las valiosas tradiciones que desde la conquista de América trajeron consigo las víctimas de la diáspora africana. Aunque similares y cercanas, cada una de estas regiones es poseedora de características geográficas y culturales que las convierten en cunas particulares de diversos ritmos musicales colombianos.

Nacen, en la región del Pacífico colombiano, ritmos como el currulao, el berejú, la chirimía, la juga y el alabao. Hoy en día, interpretados por los viejos maestros poseedores de saberes populares orales, siguen siendo enseñados de generación en generación, con las limitaciones que en el mundo globalizado de hoy le son propias a la transmisión de la tradición oral.

En el paisaje de la región atlántica que, como su nombre lo indica, limita con el océano Atlántico, tienen lugar el mapalé, la gaita, el porro, la puya y, por supuesto, la cumbia y el bullerengue, los dos géneros musicales de los que es objeto esta presentación.

Tanto en uno como en otro caso, es innegable la referencia del aporte africano. Estos ritmos, muy a pesar de la fusión con elementos indígenas y españoles (más en la cumbia que en el bullerengue), conservan un pilar principal en las percusiones, las

* Musicóloga [Colombia]

danzas y las relaciones de corporalidad que los afirma como patrimonio trascendente del aporte africano en Colombia.

Diferentes teorías hablan del origen de la palabra cumbia. Algunas tienden a establecer una relación directa con la palabra cumbé, que designa danza y fiesta; otras prefieren relacionarla con la palabra Cumba, país del Congo de África cuyo rey recibía el nombre de “Rey de Cumba”, como lo cuenta Guillermo Abadía Morales (1977) en su compendio sobre folclore colombiano.

Cantadoras y respondedoras han reflejado en el bullerengue un elemento de encuentro, comunicación, supervivencia y resistencia de su cultura y las tradiciones orales afrocolombianas, en tanto se dice que las agrupaciones de bullerengue nacen a partir de los procesos de separación entre hombres y mujeres desde la conquista, por orden de los amos esclavistas.

Cualquiera de sus dos acepciones nos llevan hoy a hablar de la cumbia como un género musical originario de Colombia que, con el tiempo, fue apropiado en otros países latinoamericanos en formatos de bandas que recurren a instrumentos electrónicos y demás. La organología inicial de la cumbia está compuesta, en la parte de la percusión, por el tambor alegre, el tambor llamador y dos maracones (en algunos casos se incluye también la tambora). Los aerófonos, que le son propios, se representan en las gaitas macho y hembra o la caña de millo, también llamada “pito atravesao”. A este conjunto se suman las voces de hombres y/o mujeres cantadoras.

De manera similar, bajo la misma influencia afro, el bullerengue es catalogado en algunos casos como un género quizás más antiguo que la cumbia, contando con un formato muy parecido al de esta.

El mismo tambor alegre y llamador, junto con las palmas, acompañan a las cantadoras en una expresión que cuenta historias de la cotidianidad campesina afro de las costas colombianas, pero que transmite un mensaje más complejo de lo que parece la historia hecha pregón.

Un grupo de mujeres, que en su mayoría e idealmente son madres o “mujeres paridas” de edad avanzada, como lo refiere Edgar H. Benítez Fuentes en su artículo “Huellas de africanía en el bullerengue: la música como resistencia” (2000), unen sus voces en cantos que refieren a prácticas cotidianas de las mujeres, principalmente en el campo, entre las que se destacan rituales, saberes de plantas, sexualidad, crianza de los hijos, nacimientos y cocina. Cantadoras y respondedoras han reflejado en el bullerengue un elemento de encuentro, comunicación, supervivencia y resistencia de su cultura y las tradiciones orales afrocolombianas, en tanto se dice que las agrupaciones de bullerengue nacen a partir de los procesos de separación entre hombres y mujeres desde la conquista, por orden de los amos esclavistas.

Tanto el bullerengue como la cumbia han contenido en sus letras, en sus ritmos y en sus bailes la historia de la esclavitud en Colombia. Con el paso del tiempo y los procesos de migración de intérpretes y cantadores a nuevos espacios sociales, se han ampliado los repertorios de asuntos de los que se ocupan estos ritmos.

El caso concreto de las ruedas de cumbia, en las que se danza arrastrando los pies, son un símbolo del peso de las cadenas atadas a los cuellos y tobillos de quienes fueran la mano de obra en el proceso de la conquista. Uno de los pies del bailar se levanta más que el otro, como reflejo de la fuerza del cuerpo masculino, diferente al paso de baile de la mujer que siempre lleva ambos pies en el piso.

Un velón o un paquete de velas atadas cumplen el objetivo de interponer distancia entre el hombre y la mujer a la hora de bailar en la oscuridad de la playa, y un vestido, que cubre del cuello a los pies a la bailadora, refuta la idea de un baile de connotación sexual.

Por el contrario, existe una actitud de gran respeto frente a la corporalidad que habla de procreación, de aptitudes para el trabajo, de homenaje y relación con la naturaleza. Este elemento no parece haber sido comprendido de tal manera por los colonos de la época, puesto que se nos cuenta lo siguiente:

El cabildo ordenó que ningún negro ni negra se junten a cantar y a bailar por las



calles con tambores, si no fuere en la parte donde el cabildo lo señale y allí se les dé licencia que puedan bailar, tañer y cantar y hacer sus regocijos, según sus costumbre hasta que se ponga el sol y no más, si no fuere con licencia de la justicia (Bermúdez, 1994).

Tanto el bullerengue como la cumbia han contenido en sus letras, en sus ritmos y en sus bailes la historia de la esclavitud en Colombia.

Con el paso del tiempo y los procesos de migración de intérpretes y cantadores a nuevos espacios sociales, se han ampliado los repertorios de asuntos de los que se ocupan estos ritmos.

Un poco más allá o más acá de las descripciones técnicas de la música y el baile, ambos géneros musicales son hoy patrimonio de la descendencia afro en Colombia. Constituyen ambos una expresión de memoria histórica, sincretismo, resistencia e identidad cultural.

Como bien sabemos, hablar de identidad implica una gran complejidad, puesto que ella es cambiante y aun en un solo individuo no es única, exclusiva ni estática. De la misma manera, la función artística y social de estos géneros musicales hoy se produce en un escenario de apropiación algo diferente al canto campesino y la labor rural.

Mujeres y hombres retoman hoy el legado afrocolombiano y lo recrean para públicos jóvenes cosmopolitas y urbanos, donde la música permite la reivindicación de los procesos de exclusión social y cultural de los afrodescendientes en Colombia y sus aportes culturales, principalmente en la música y las nuevas formas de música colombiana.

La mística del sonido y del baile se desplazó de los campos de Bolívar y Antioquia a ciudades como Bogotá y Medellín, donde el Estado y la academia han respondido con espacios para los intérpretes y los públicos interesados en estos procesos de validación cultural. “Colombia al Parque”, un festival en la ciudad de Bogotá, se posiciona como un eco del esfuerzo de inclusión y respeto por todos los géneros y ritmos musicales en Colombia.

Durante una semana, se dan cita en los principales escenarios de la capital agrupaciones de diferentes ritmos y tradiciones que comparten, en un mismo espacio, sus propuestas musicales con el único fin de educar en la diversidad de la cultura nacional.

Los cantos que inicialmente se plantearon con relación a la fecundidad femenina, a la espera del alumbramiento y al alumbramiento mismo, que generaron los movimientos lentos y pausados en los que los manos de la bailadora frotan suavemente la barriga y los brazos no sobrepasan la altura de los hombros por la misma condición de embarazo, se trasladaron a las ciudades para enseñar a jóvenes estudiantes de música clásica, de teatro y de danza clásica y contemporánea otra forma de apropiar y de vivir los aportes históricos de quienes alguna vez se hicieron partícipes de la historia nacional, que por cierto se encuentra próxima a cumplir 200 años de independencia.

Hoy en día, músicos de diferentes lugares de Colombia, y no sólo oriundos de las regiones tradicionalmente afrocolombianas, lanzan y comercializan sus producciones discográficas, en las que incluyen instrumentos, melodías, formas rítmicas, cantos, líricas que reivindican los aportes de estas comunidades a lo largo de la historia en nuestro país.

Las raíces de la afrocolombianidad han adquirido cada vez más visibilidad. Los procesos sociales y políticos, lentamente, han adquirido peso en la reivindicación material y simbólica del patrimonio cultural a nivel nacional.

Ciudades como Bogotá, Cali y Medellín, por mencionar sólo algunas, han respondido con políticas públicas culturales que han permitido ampliar los espacios y las oportunidades para la música y la cultura a nivel local, y consolidar procesos sociales de nuevas identificaciones que incluyen elementos de lo afro.

Todos estos elementos han permitido que la apropiación de las músicas afrocolombianas y sus funciones culturales y sociales se transformen en un interés preponderante para académicos y gestores de políticas públicas a nivel nacional, donde participan tanto hombres como mujeres afro y no afro.

Bibliografía

Abadía Morales, Guillermo. *Compendio general del folklore colombiano*. Bogotá, Colcultura, 1977.

Benítez Fuentes, Edgar H. "Huellas de africanía en el bullerengue: la música como resistencia". Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular. Bogotá, 2000.

Bermúdez, Egberto. "Syncretism, Identity, and Creativity in Afro-Colombian Musical Traditions". En Béhague, Gerard H. (ed.). *Music and black identity. The Caribbean and South América*. Miami, University of Miami North-South Center, 1994.



Proyección de la película *Las otras, nosotras*

Las otras, nosotras

Leticia Rodríguez Taborda*



[...] queremos documentar las debilidades que ha generado el endo-racismo y contar historias de quienes no se reconocen como mujeres afros, o de quienes, siéndolo, generan una barrera de protección, discriminando al caucásico. Se trata de promover el cambio de mentalidad y la integración desde la perspectiva artística, por ejemplo, de grupos musicales que evocan historias de mujeres negras y lo hacen desde el presente en ritmos e interpretaciones propias.

Las otras, nosotras propone una acercamiento a un sector de la sociedad uruguaya aún desconocido, donde la historia y el día a día conviven en un largometraje documental que entrelaza historias de mujeres afros de ayer y de hoy en tierra oriental.

Proponemos una perspectiva dinámica de las mujeres que marcaron y marcan historia desde el arte, la reivindicación y la construcción de un país realmente integrado.

La construcción de *Las otras* tiene el propósito de comenzar con el pasaje de la exclusión a la inclusión, desde lo netamente racial hasta el entramado que generó el fenómeno cultural del candombe. Sin duda, las vidas de las primeras otras eran distintas a las de las mujeres europeas ricas o pobres, en primer lugar porque, pese a todo, estas eran consideradas personas y siempre superiores a las mujeres negras.

Las otras también se compone de un mensaje indirecto, contar la historia desde otras perspectivas tan válidas como las oficiales. El mensaje debe plasmarse en las expresiones de amor, desde el “hijo” blanco de la mujer negra y viceversa, con base en el compromiso social de quienes no están de acuerdo con la discriminación y luchan por la diversidad.

Con una cuota de autocrítica como colectivo, queremos documentar las debilidades que ha generado el endo-racismo y contar historias de quienes no se reconocen como mujeres afros, o de quienes, siéndolo, generan una barrera de protección, discriminando al caucásico. Se trata de promover el cambio de mentalidad y la integración desde la perspectiva artística, por ejemplo, de grupos musicales que evocan historias de mujeres negras y lo hacen desde el presente en ritmos e interpretaciones propias.

Nosotras se compone de una búsqueda continua del género mujer, y busca también dar a conocer historias ocultas de esta parte del Río de la Plata. No se apuesta a una elaboración feminista, pero sí ha un reconocimiento donde la palabra del hombre tiene otro rol distinto al históricamente protagonista.

Nosotras tiene la particularidad de mostrar la alegría que generan la confraternización y la generación de redes sociales para luchar contra lo injusto, y de regocijarse con las cosas lindas de la vida. Nos acerca a todas y cada una de nosotras en la diferencia y en la igualdad.

Si bien la elaboración posee un orden histórico, cuenta también con una descomposición del tiempo y espacio donde se reflejan incoherencias sociales, como la falta de ortopedia en Uruguay para afrodescendientes, las medias color piel (¿cuál es el color piel?) y los muñecos de torta en su única modalidad caucásica.

* Abogada.
Integrante de la Red
Namua [Uruguay]

Todo esto es presentado con una cuota de sarcasmo y humor reflexivo que dinamizan aún más la propuesta.

Estructura del documental

Parte I

Las otras. Primera etapa de desarrollo histórico, hibridación cultural y secretos. Estructurada en tres ejes temáticos: esclavas, lanceras y libres; eslabones de oficios; y espiritualidad y abuelas.

Parte II

Nosotras. Actualidad, desafíos, y esperanza. Estructurada en tres ejes temáticos: luchadoras del hoy; arte, revolución y paz; e integración y perspectivas.

Duración final: 80 minutos.

Algunas historias que estarán presentes

Historia

Maciel: el padre de los pobres, el creador de ese hospital que ha salvado a miles de vidas y lo sigue haciendo. En contradicción a su solidaridad y preocupación, era un gran esclavista de la época y padre de más de un niño producto de las violaciones a sus esclavas, motivo por el cual no le permitían entrar a ciertos grupos, por ejemplo, a los masones.

Geografía humana

Hay un pueblo en Cerro Largo llamado Medio Luto. Más allá de su nombre, cuenta una historia de una población con

una mayoría afro, donde hay personas que nunca accedieron a la educación, ni llegaron a salir del pueblo, y donde por momentos parece que se estuviera 200 años atrás.

Luchadoras del hoy

Mujeres que emprenden, a través del empuje de mujeres jóvenes, una red de mujeres heterogéneas, donde el factor común es ser mujer y afro, donde convive todo el interior y Montevideo y donde nos damos cuenta de que la realidad es opuesta y no tanto, donde no se sabe la historia, por un lado, y se vive, por otro; donde conviven sensibilidad y pensamientos.

Por qué nos morimos antes

Esta es una gran pregunta que aún no nos respondemos totalmente. Según el Instituto Nacional de Estadística (INE), los afrouuguayos mueren antes que el resto. ¿Por qué? Al parecer, todo tiene que ver con la historia, la esclavitud y el proceso de salud degenerativo. Las formas alimenticias eran otras en el continente africano, al igual que el metabolismo y el desarrollo físico.

Generación tras generación, los trabajos forzados dejaron su huella. El consumo de sal cambió el sistema sanguíneo, y toda la transformación alimenticia llevó a que hoy la presión arterial alta sea una de las enfermedades de propensión étnica.

Otras enfermedades, como la anemia falciforme y los problemas cardiovasculares, han pautado que los afros lleguemos al mismo promedio de vida que en la época de la esclavitud: 60 años es la esperanza de vida actual. ¿Cuánto ha cambiado?

Este es un documental subjetivo, que abre la puerta y deja pasar sólo una mínima luz de un país de secretos, de un colectivo que ha sido tratado desde la invisibilidad. Y que, si está presente, se llama *candombe*.

Tema central

El documental intenta debatir, polemizar, dimensionar y posicionar la discusión sobre la construcción de la identidad histórica en el Uruguay. Asimismo, aborda su vínculo con la desarticulación social y, en contrapartida, la generación de redes que alcanzan la integración.

Nosotras se compone de una búsqueda continua del género mujer, y busca [...] dar a conocer historias ocultas de esta parte del Río de la Plata. [Asimismo,] tiene la particularidad de mostrar la alegría que generan la confraternización y la generación de redes sociales para luchar contra lo injusto, y de regocijarse con las cosas lindas de la vida. Nos acerca a todas y cada una de nosotras en la diferencia y en la igualdad.

Es necesario, dentro de los procesos de construcción humana, encontrar los vínculos de su descendencia, la cual permite localizar pautas culturales que la precedieron y que forman parte de su diario vivir.

Asimismo, se busca posicionar el tema de la mujer afro con respecto a su situación a nivel país, con todo lo que implica el desarrollo humano y el país que creemos tener.

Se trata de dar a conocer, a través de quince historias de mujeres, una historia. Esa historia que compone, desde la salida de África y la llegada a América, el legado de una cultura presente, reconocida en parte pero, desde el punto de vista político, oculta.

El documental presenta mujeres heterogéneas, artistas, profesionales, limpiadoras, políticas, antropólogas sin títulos, atrevidas, divertidas, enojadas, emprendedoras, entre otras cosas, y, sobre todo, buscadoras de respuestas, de acciones y de hechos.

Las otras

Da cuenta del saber de las esclavas, de las lancers que también hicieron este país, para llegar a ser libres. De los eslabones de oficios que construyeron: hasta hoy, el 42% de las mujeres afros trabajan como empleadas domésticas y el 90% de los afros trabajan en servicios. También se desempeñan como cocineras, nanas de leche, etcétera.

Busca dar a conocer el legado de las abuelas y su espiritualidad: sus curas, hoy base de la ciencia homeopática, la transmisión oral a través de generaciones y su legado.

Nosotras

Plantea el tema de la actual movilidad social y en red, el reconocimiento a las luchadoras del hoy, desde aquellas que se desempeñan en la política hasta quienes hacen baldosas para su propia casa.

Reflexiona sobre el arte, la revolución y la paz que se necesitan para crecer, para enseñarnos a convivir, a coexistir, y el mensaje de quienes de este modo generaron y generan referencias inesperadas en los movimientos sociales.

Propone darle cabida a la integración y, como símbolo de la misma, a una festividad

donde se logre dimensionar mas allá de ser afro, mas allá de ser mujer, y donde el ejercicio sea ponerse en el lugar del otro y ver lo bien que hacen a los seres humanos la interacción y el reconocimiento mas allá de todo.

Objetivos

Los objetivos son investigar, difundir y construir juntos un pensamiento, teniendo como pregunta: ¿cuál es nuestra identidad?

A su vez, desentrañar del imaginario colectivo el problema del desarraigo y asimilar realidades cotidianas que nos ayuden a solidificarnos como seres humanos para luego pensar en la diversidad y la necesidad de la misma para el desarrollo.

Asimismo, reafirmar el valor de las artes en todo su espectro. En especial, el candombe como vehículo de encuentro social y el fenómeno generado por la reivindicación e identificación cultural a través del tambor, algo impensado hace diez años, hoy bastión del discurso cultural.

Finalmente, inmortalizar la palabra de mujeres que hicieron y hacen historia desde una perspectiva subjetiva y desde un sentimiento de pertenencia y compromiso.

Plan de investigación

A continuación presentamos algunos de los aspectos en los que centramos la investigación.

- Reconocer cuáles son los factores que generan identidad en Uruguay y en el género femenino, en lo afrouruguayo y en lo intergeneracional.
- Dar a conocer elementos autóctonos que vinculan la raíz africana en tierra oriental y matizan las costumbres.
- Rescatar la palabra de referentes de la cultura afrouruguaya, conocer los patrones comunes y qué pasa desde el “hacer común”.
- Acercarnos al fenómeno del endoracismo y a las particularidades de la protección de un sector.
- Valorizar el aporte de la cultura afrouruguaya, ejemplificando valores y sus patrimonios culturales; dar cabida

a la integración y al mensaje de la no violencia.

- Promover el acceso a la información y concientización. Incorporar al recuerdo nacional a la mujer y el aporte de mujer afro, en especial a su proceso histórico y su luz.

Preguntas planteadas

¿Por qué el candombe no es sólo alegría, y es una rebelión? ¿Qué papel juegan las mujeres como transmisoras de la oralidad y los conocimientos ancestrales? ¿De dónde vienen los paños en la frente en la enfermedad? ¿Por qué abrían las ventanas cuando alguien moría? ¿Por qué el 42% de las mujeres afrodescendientes están trabajando en el servicio doméstico? ¿Por qué son las niñas afros las primeras en abandonar la educación formal y por qué representan la mayor parte del embarazo juvenil? ¿Qué es la anemia falciforme? ¿Qué era una reina de nación, qué significa una mamá vieja? ¿Hay cadenas invisibles en la sociedad uruguaya? ¿Por qué hay un encuentro tan cercano entre el arte y la mujer afrodescendiente? ¿Qué es una misa de candombe? ¿Qué pasó con el tango, las chinas cuarteleras y los prostíbulos? ¿Qué es el panteón sagrado? ¿Qué leyendas y realidades hay en cuanto a las historias del colectivo y la mujer afrouruguaya? ¿Qué son el quilombo y el conventillo? ¿Qué nos hace la luna? ¿El 6 de enero es el día de los negros? ¿Qué es ser negra o afrodescendiente?

Este documental es una apuesta distinta que busca ahondar en la comprensión de la composición social uruguaya. No hay verdades absolutas, pero sí se puede contar la historia desde quienes hoy luchan por una coexistencia real, con valores históricos culturales, y donde la mujer pueda ser.

Los índices de inequidad aumentan cuando hablamos de las situaciones de mujeres afros, en especial si son pobres y además jóvenes. Por lo tanto, en momentos donde la efervescencia de la igualdad aparente está en su auge, proponemos un documental que genere debate, sensibilidad y conciencia sobre ciertas realidades y leyendas de nuestro Uruguay.

Proponemos una perspectiva fresca, que invite a ponerse del otro lado, que genere información desde quienes han vivido y generado gran parte de la huella que no debe ser invisible sino todo lo contrario; debe ser sentida para generar una verdadera coexistencia.

Recuperar la voz de las otras es recuperar las mujeres que ya no están pero que dejaron su legado: Lágrima Ríos, Tía Coca, Beba Piriz, entre otras.

Protagonistas

La voz de la otra: Lágrima Ríos

Una mujer del sacrificio, una cantante que llegó a recorrer el mundo con un género que la discriminó por años, el tango. Su apodo lo crea Mastra, músico uruguayo que la denomina así tras una presentación que se suspendió en un prestigioso salón de Montevideo y donde no le permitieron cantar por ser negra. Al brotar las lágrimas de sus ojos, Lágrima Ríos nunca volvió a ser Melba Benavides.

Fue cantante de más de mil composiciones de tango y candombe, luchadora contra la discriminación y pobre hasta su muerte.

A largo del documental se evocan distintas facetas de su vida en las que tuvo un papel protagónico, desde la dimensión artística hasta su rol de abuela y su gran alegría de vivir.

Se incluyen entrevistas a su familia, a quienes generaron una conciencia musical a través del estilo de Lágrima y a personalidades amigas, además de su propia palabra registrada en materiales audiovisuales inéditos.

Investigando nuestras naturalezas: Alicia Esquivel

Alicia Esquivel es doctora especialista en pediatría, homeópata reconocida en el mundo, mujer del año en 2006, madre, esposa y referente de la cultura afrouruguaya.

Desde hace veinte años trabaja en su consultorio personal, y es una de las investigadoras de la enfermedad étnica más desconocida de la región, la anemia falciforme, que sólo afecta a descendientes de africanos, en especial a las mujeres. En

Uruguay es tratada como poliartritis. Nos preguntamos cuáles fueron los móviles para su apuesta en el estudio de la naturaleza y la terapia.

Las Tinas: Tina Ferreira y la Tía Tina

En este punto la idea fue oponer dos figuras, una joven y otra anciana, ambas bailarinas de candombe. Hablar de sus experiencias, anécdotas, sus premios, su situación hoy y su magia personal. Se trata de mujeres luchadoras y emprendedoras, cada una con sus grandes diferencias pero su unicidad en el concepto de “nosotras”.

Beatriz Santos

Es una figura indiscutida de la cultura afrouuguayaya. Las artes, la literatura, la actuación y el canto son facetas indiscutidas de su capacidad artística, pero sobre todo es una mujer enojada con algunas inequidades del país.

Al recorrer su historia se entrelazan historias de la cultura afro con el barrio, sus nietos, el candombe y la política.

Las hermanas Ramírez

Beatriz y Chabela son dos legendarias luchadoras de la calle y las políticas públicas, madres de quienes hoy sacan una comparsa adelante entre primos y luchan por mantener el ritmo Ansina. Beatriz es coordinadora de la Secretaría de la Mujer Negra del Ministerio de Desarrollo Social, y primera referente en este sentido de los últimos veinte años.

Chabela es articuladora de Afro Gama, núcleo de mujeres cantantes, con actuación donde se matiza por primera vez una identidad del nosotras: mujeres afros.

Aquí se suceden crisis, enfrentamientos, problemas, anécdotas y el reflejo del proceso anteriormente mencionado desde sus propias palabras.

Graciela Ramos y Alicia García

Sus historias son absolutamente imperdibles, mujeres de la cultura y de la lucha barrial quienes crearon cooperativas de viviendas para mujeres, casadas con hombres de la cultura también. Gramillero y percusionista: “El Bolita y Perico”. Anteriormente opuestas, hoy compañeras.

Mirta Silva

Representante de las mujeres en la Unidad Temática por los Derechos de las Afrodescendientes, es costurera de profesión y activista hasta la médula. Enamorada de sus nietos y nietas, Mirta Silva es una mujer que enseña con sólo hablar, especialista en resolución de conflictos.

Susana Andrade

Es responsable del grupo Atabaque, mae, madre, integrante del coro Afrogama, mujer en el ámbito político opositora al aborto y gran conocedora de las leyendas espirituales.

Participaciones especiales

- Afrogama: Grupo coral de mujeres afros.
- Gama: Grupo de mujeres de Mundo Afro, reivindicadoras de la vivienda.
- Mizangas: Mujeres Jóvenes Organizadas (Elizabet Suárez, directora).
- Mundo Afro: Mario Silva, Claudia de los Santos, Luisa Casalet, Sergio Ortuño, núcleo de investigación.

Políticos y políticas

- Romero Rodríguez, asesor presidencial en equidad racial.
- Chabela Camusso, activista feminista, y Néstor Silva, asesor de la Unidad Temática de Afrodescendientes.
- Edgardo Ortuño, diputado.
- Alicia Saura, asesora del Ministerio de Educación y Cultura.
- Marina Arismendi, ministra de Desarrollo Social.

Historiadoras e historiadores

- Milita Alfaro, Oscar Montañó y Tomás Olivera.

Artistas

- Mary Porto Casas, Onika Santos, Mirta Olivera, Ángela Farias y Ernesto Costa Robledo

Investigadores

- Juan Pedro Machado, Luís Ferreira y Familia Rora-Díaz.

Referentes de la cultura afrouruguaya

- Perico Guiarte, Robert “Bolita” González y Nelly de Melo.

Las otras, nosotras es un homenaje a las mujeres más olvidadas de un país que es maravilloso, pero que tiene miles de entramados sociales nefastos.

En este sentido, mi intervención no es subjetiva y busca narrar parte de una historia que no me pasa por el costado, sino de la que soy parte. Además, está presente el proceso de descubrirse como mujer afro después de años de lucha con la identidad, algo que pasa a gran parte del colectivo.

Es innegable que se quiso eliminar la autoestima y el desarraigo generación tras generación. Pero iniciativas como estas dan lugar a repensar la cultura uruguaya y contar la historia desde otras perspectivas.

Conclusión

Este documental es una apuesta distinta que busca ahondar en la comprensión de la composición social uruguaya. No hay verdades absolutas, pero sí se puede contar la historia desde quienes hoy luchan por una coexistencia real, con valores históricos culturales, y donde la mujer pueda *ser*. Los invitamos, durante la proyección de este documental, a estar en la piel de *Las otras, nosotras*.



La cooperación y las iniciativas dirigidas a la población afrodescendiente

Palabras a cargo de Frederic Vacheron*

En primera instancia, deseo agradecer en nombre del Sector Cultura de la Oficina UNESCO de Montevideo el espacio que nos han cedido en el marco de esta mesa interagencial titulada “La cooperación y las iniciativas dirigidas a la población afrodescendiente”.

Ignorar u ocultar los acontecimientos históricos importantes constituye un obstáculo para el entendimiento mutuo, la reconciliación y la cooperación entre los pueblos. Por ello, la UNESCO ha decidido romper el silencio sobre la trata de esclavos y la esclavitud que implicó a todos los continentes y provocó trastornos considerables que modelaron en consecuencia las sociedades modernas.

Felicitamos a la Sra. Rebeca Grynspan, Administradora Auxiliar y Directora Regional para América Latina y el Caribe del PNUD y a la Sra. Silvia B. García Savino, Directora del Proyecto Regional, por esta importante iniciativa que trata una temática que está en el corazón del mandato de la UNESCO: “Las mujeres afrodescendientes y la cultura latinoamericana: identidad y desarrollo”.

Sin duda, es difícil exponer brevemente la extensa acción que nuestra organización lleva adelante en el eje de la cultura y el desarrollo vinculado a la problemática afrodescendiente. Sin embargo, no quiero perder la oportunidad de remarcar la importancia ineludible de la cooperación interagencial a la hora de abordar esta rica y compleja temática. Por otra parte, siendo esta una iniciativa de carácter regional, creemos necesario recomendar que se explore la posibilidad de trabajar en forma conjunta con nuestra Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe, que tiene su sede en La Habana, Cuba, con el

fin de aprovechar al máximo las sinergias generadas, optimizar la cooperación e incrementar los logros.

A continuación presentaré un sintético panorama del Proyecto Internacional La Ruta del Esclavo y su aplicación en la subregión (Argentina, Paraguay y Uruguay), la cual se encuentra coordinada por nuestro Sector Cultura.

Diálogo cultural

Todas las culturas del mundo deben tener garantizado su espacio y libertad de expresión, y cada una de ellas, a la vez que se nutre de sus propias raíces, debe desarrollarse en contacto con las demás culturas. Favorecer estos propósitos es una de las misiones principales de la UNESCO, para lo cual promueve el diálogo intercultural, fomentando así, a través de diversas estrategias, programas y actividades, el pluralismo en la región. Uno de los proyectos de UNESCO sobre las rutas de diálogo es el Proyecto Internacional La Ruta del Esclavo, entre otros como, por ejemplo, Las Rutas de la Seda, La Ruta del Hierro, La Ruta Jesuítico-Guaraní, etcétera³³.

Proyecto Internacional La Ruta del Esclavo

Ignorar u ocultar los acontecimientos históricos importantes constituye un obstáculo para el entendimiento mutuo, la reconciliación y la cooperación entre los pueblos. Por ello, la UNESCO ha decidido romper el silencio sobre la trata de esclavos y la esclavitud que implicó a todos los continentes y provocó trastornos considerables que modelaron en consecuencia las sociedades modernas.

La idea de “Ruta” envuelve una dinámica de movimiento de pueblos, civilizaciones y culturas, de intercambio de personas, de bienes y de ideas, en tanto que “Esclavo” hace referencia no sólo al fenómeno universal de la esclavitud sino, de manera más precisa y explícita, al comercio histórico de seres humanos desde África por el Océano Atlántico, el Océano Índico y el Mar Mediterráneo³⁴.

El Proyecto La Ruta del Esclavo persigue *un triple objetivo*:

- Contribuir a una mejor comprensión

* Especialista del Programa de Cultura de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO).

33. Ver <http://portal.unesco.org/culture/es/ev.php-URL_ID=35022&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html>.

34. Ver <http://portal.unesco.org/culture/es/ev.php-URL_ID=25659&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html>.

de las causas y modalidades de funcionamiento de la esclavitud, así como de sus problemáticas y consecuencias en el mundo (África, Europa, las Américas, Caribe, Océano Índico, Oriente Medio y Asia);

- Evidenciar las transformaciones globales y las interacciones culturales derivadas de esa historia.

- Contribuir a una cultura de paz propiciando la reflexión sobre el pluralismo cultural, el diálogo intercultural y la construcción de nuevas identidades y ciudadanías.

Origen del Proyecto La Ruta del Esclavo

A propuesta de Haití y de algunos países africanos, la Conferencia General de la UNESCO en su 27º reunión, celebrada en 1993, aprobó la realización del Proyecto La Ruta del Esclavo (Resolución 27 C/3.13).

El Proyecto recibió el apoyo de la Organización de la Unión Africana (OUA) en su 56º reunión ordinaria en Dakar. Se inició oficialmente en la Primera Reunión del Comité Científico Internacional de la Ruta del Esclavo, celebrada en septiembre de 1994 en Uidah, Benín, uno de los principales centros del antiguo comercio de esclavos en el Golfo de Guinea.

En 1998, la Editorial UNESCO publicó los documentos oficiales de esa reunión en un libro titulado *De la cadena al vínculo: una visión de la trata de esclavos*.

Asimismo, el Proyecto desempeñó un papel importante en el reconocimiento de la trata negrera y la esclavitud como crimen contra la humanidad por las Naciones Unidas en 2001 durante la Conferencia Mundial contra el Racismo de Durban.

Estructura

El Proyecto La Ruta del Esclavo es un programa intersectorial y transdisciplinario que afecta a todos los ámbitos de competencia de la UNESCO. De ahí que el Director General de la UNESCO haya creado un equipo especial para las actividades de la UNESCO en relación con el estudio de la trata de esclavos y sus consecuencias, a fin de tener en cuenta esta particularidad del Proyecto.

La División de Políticas Culturales y Diálogo Intercultural se encarga de la coordinación y el seguimiento de las actividades del Proyecto, que se apoya también en las estructuras que se mencionan a continuación.

El Comité Científico Internacional

Este Comité está integrado por veinte miembros, designados por el Director General de la UNESCO en función de sus competencias personales, y se encarga de velar por la aplicación de un enfoque objetivo y, de ser posible, consensual de las problemáticas de La Ruta del Esclavo. Asimismo, asesora a la UNESCO acerca de las orientaciones del Proyecto. El Comité, reestructurado en 2006, es de índole pluridisciplinaria y multicultural, y está compuesto por especialistas en distintas disciplinas científicas procedentes de diferentes regiones del mundo (África, las Américas, el Caribe, Europa, Asia, el Océano Índico y el mundo árabe y musulmán).

En febrero de 2009 se constituyó el nuevo Comité Científico Internacional de la Ruta del Esclavo de la UNESCO, en el marco de la nueva estrategia de dinamización del Proyecto.

Los Comités Nacionales

Para movilizar a las poblaciones y protagonistas interesados (intelectuales, investigadores, artistas, pedagogos, periodistas, dirigentes comunitarios, etc.) y hacerlos participar en el Proyecto La Ruta del Esclavo, se han creado Comités Nacionales en varios países. Su misión consiste en suscitar en el plano nacional la concientización necesaria, propiciar el debate y contribuir al logro de un consenso sobre la manera de abordar la trata de esclavos y la esclavitud.

Por regla general, estos Comités están integrados por expertos en estos temas y por representantes de las Comisiones Nacionales para la UNESCO, la sociedad civil, las instituciones académicas y los ministerios más interesados en esta cuestión.

Diferentes programas del Proyecto

El Proyecto está estructurado en torno a cinco programas estrechamente vinculados entre sí.



- Un programa de investigación científica, que se apoya en una amplia red de instituciones y especialistas del mundo entero.
- Un programa pedagógico y educativo que se apoya en más de 7.900 centros docentes del mundo entero pertenecientes a la Red del Plan de Escuelas Asociadas de la UNESCO y que tiene por objetivo fomentar la integración de la enseñanza de esta tragedia en los planes de estudio escolares.
- Un programa sobre la contribución de la diáspora de ascendencia africana y la promoción de las culturas vivas y expresiones artísticas y espirituales emanadas de las interacciones que generaron la trata de esclavos y la esclavitud.
- Un programa sobre el acopio y la conservación de archivos escritos y de tradiciones orales relacionadas con la trata de esclavos.
- Un programa sobre el inventario y la preservación de lugares y edificios de memoria relacionados con esta tragedia y su promoción a través del turismo cultural.

Sitios y lugares de memoria

Vestigios de un pasado con frecuencia encubierto, los sitios, edificios y lugares vinculados con la trata de negros y la esclavitud son rastros materiales que permiten informar sobre esa historia y trazar itinerarios históricos en las regiones y países afectados por esa tragedia.

Además de su utilidad pedagógica para informar a las nuevas generaciones sobre ese pasado doloroso, esos lugares y sitios de memoria permiten la realización de actividades de turismo en los sitios de memoria de la Ruta del Esclavo.

Esta iniciativa, que se puso en marcha en Accra, Ghana, en abril de 1995, tiene por objeto incitar a los Estados Miembros a inventariar, preservar y promover esos sitios y lugares de memoria, y a incluirlos en itinerarios turísticos nacionales y regionales.

El Proyecto constituye un estímulo para los

países que desean presentar candidaturas de sitios capitales para la memoria colectiva y la historia de la humanidad con miras a su inscripción en la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO.

El Proyecto La Ruta del Esclavo ha contribuido a la realización de inventarios como los siguientes:

- Sites liés à la traite négrière et à l'esclavage en Sénégal: pour un tourisme de mémoire [Sitios vinculados a la trata de negros y la esclavitud en Senegambia: por un turismo en los sitios de memoria], Mbaye Guèye, UNESCO, 2005.
- Sitios de memoria de La Ruta del Esclavo en el Caribe latino.
- La ruta de la esclavitud y el turismo cultural en África Occidental y Central.
- Inventario de los sitios y lugares de memoria del Océano Índico.

Actualmente, este eje de trabajo se está comenzando a implementar también en el Río de la Plata (Argentina, Paraguay y Uruguay).

El Proyecto en el Río de La Plata

Han sido numerosos y diversos los seminarios y encuentros llevados a cabo en distintas sedes de América Latina y el Caribe en los que el Río de la Plata dijo presente a través del simposio celebrado en Montevideo en 2005 sobre la historia y las consecuencias de la Ruta del Esclavo en el Río de la Plata.

En ese marco, la Oficina de la UNESCO Montevideo convocó el 18 de octubre de 2004 a un simposio sobre el tema: "La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata: su historia y sus consecuencias".

Dicho evento aspiraba, de forma integral, a desarrollar tres aspectos: el pasado, el presente y el futuro. Es así que se incluyeron contribuciones sobre la investigación histórica y la situación actual social y cultural de la población afrodescendiente, y también proyecciones para un mundo sin racismo y exclusión social.

En el presente se están llevando a cabo una serie de acciones, entre las cuales se

cuenta la celebración en Buenos Aires, durante el mes de octubre de 2009, de dos importantes encuentros que tendrán como fin la generación de ámbitos colectivos de reflexión e intercambio sobre los aportes recibidos del África como resultado de la tragedia de la esclavitud.

De esta forma, tanto el seminario internacional “La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata: aportes para el diálogo intercultural”, como el Taller “Sitios de la Memoria en Argentina, Paraguay y Uruguay”; tienen por fin incrementar la actividad del Proyecto en esta parte del continente³⁵.

El patrimonio inmaterial y la Ruta del Esclavo

El patrimonio cultural inmaterial de la humanidad incluye las expresiones y tradiciones vivas que comunidades y grupos de todo el mundo reciben de sus antepasados y transmiten a sus descendientes. Crisol de la diversidad cultural, ese patrimonio inmaterial infunde a comunidades, grupos e individuos un sentimiento de identidad y continuidad, según se afirma en el artículo 2 de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial aprobada en 2003.

El legado cultural africano en América Latina y el Caribe, fruto del diálogo que comenzó de forma forzada con la trata transatlántica hace quinientos años, y cuyas interacciones y contribuciones fundan la singularidad cultural del presente, es muy rico y variado.

Música, danza, teatro, artesanía, tradiciones espirituales, etc., son algunas de las infinitas formas y ámbitos de expresión que el patrimonio cultural inmaterial puede adoptar, y muchas de ellas son producto del entrelazamiento de culturas que conllevó la esclavitud, como por ejemplo: La Lengua, Danzas y Música de los Garífunas (Belice, Honduras, Guatemala y Nicaragua); El Espacio Cultural de la Hermandad del Espíritu Santo de los Congos de Villa Mella (República Dominicana); La Samba de Roda de Recôncavo de Bahía (Brasil); La Tumba Francesa de la Caridad de Oriente (Cuba); El Drama Bailado Cocolo (República Dominicana), o los recientemente proclamados El Candombe y su Espacio Sociocultural: una Práctica Comunitaria (Uruguay) y El Tango (Argentina y Uruguay), por nombrar sólo algunos.

Para concluir, quisiera terminar con el testimonio de una anciana portadora de La Samba de Roda de Recôncavo de Bahía, Brasil (elemento integrante de la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad):

No dejemos morir la Samba, continuemos, pues la Samba es la vida, el alma y nuestra felicidad.

¡Se siente cómo va subiendo el amor por dentro!

Yo tengo reuma en las piernas, la tensión me sube y baja, me duele la espalda... Pero cuando empieza la Samba, me siento mejor... Y bailo como si fuera una muchacha de 15 años.

35. Ver <www.unesco.org.uy> y <www.turismoculturalun.org.ar>.



Palabras a cargo de José Luis Pimentel*

La Cooperación Española con Uruguay está en estos momentos trabajando fuertemente en varios ámbitos del desarrollo. Desde hace varios años, España es el país que lleva a cabo la cooperación bilateral al desarrollo más importante con Uruguay. Cuando hablamos de desarrollo, hablamos de erradicación de la pobreza y de fortalecimiento del Estado de derecho y las condiciones de vida de las personas, con un enfoque fuerte de defensa de los derechos humanos.

Cuando hablamos de desarrollo, hablamos de erradicación de la pobreza y de fortalecimiento del Estado de derecho y las condiciones de vida de las personas, con un enfoque fuerte de defensa de los derechos humanos.

Hasta hace un tiempo, la cooperación se basaba en los resultados. Sin embargo, en los últimos años se piensa la cooperación en términos de garantías de derechos humanos. En este sentido, nos parece muy pertinente que se haya realizado en Uruguay una actividad de las características del seminario “Las mujeres afrodescendientes y la cultura latinoamericana: identidad y desarrollo”, porque se trata de la primera vez que nos encontramos con un espacio de debate amplio y profundo sobre una temática que a veces se invisibiliza en Uruguay, a pesar de que el 10% de su población sea afrodescendiente.

Yo quisiera, por tanto, focalizar en por qué la Cooperación Española está apoyando a Uruguay en el tema de los y las afrodescendientes. La iniciativa nace del Plan Director de la Cooperación Española que tiene España, y proviene de una política de Estado para el desarrollo que tiene su base en la Declaración de los Derechos Humanos y, más recientemente, en la Declaración y el Plan de Acción de la III y IV Conferencias Mundiales de Durban contra el Racismo, la Discriminación

Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. Cabe destacar, además, que Uruguay cuenta con la Ley 1859 sobre el candombe, la cultura afrouroguaya y la equidad racial, que trata de promover el reconocimiento y la difusión del aporte afrouroguayo a la construcción del país y su identidad, declarando de interés nacional las acciones en este sentido. Esta iniciativa, que además destaca la necesidad de contar con estudios sobre la realidad de este sector de la población y con trabajos de compilación, exposición y promoción de su cultura que hoy es muy dispersa, contó con el respaldo de todas las organizaciones sociales y culturales vinculadas con el tema y generó una fuerte sensibilización dentro de la sociedad, todo lo cual supone un buen contexto para trabajar en el tema afrodescendiente.

El Plan Director de la Cooperación Española que lleva adelante España pretende propiciar el respeto y el reconocimiento de la diversidad como una prioridad horizontal en todos los procesos de desarrollo, entendiendo que estos conllevan necesariamente cambios culturales. Por ello se debe profundizar en el conocimiento de la dimensión cultural de las sociedades con las que se trabaja, para contribuir a la creación de sociedades más incluyentes mediante el apoyo a políticas públicas que reconozcan la forma explícita de las diferencias culturales. Por ello se han establecido una serie de objetivos específicos entre los cuales figuran contribuir a la protección y la preservación cultural y material de las poblaciones afrodescendientes; contribuir a superar las condiciones de exclusión, pobreza, marginalidad y discriminación; y promover el ejercicio de la participación de la población afro en los procesos de planificación y desarrollo desde una perspectiva étnica, cultural y territorial. Asimismo, se busca contribuir al conocimiento, respeto y desarrollo de la identidad y diversidad cultural de estas poblaciones. En ese sentido hay que destacar que España ha hecho un esfuerzo muy importante por justificar que la cultura también es un factor de desarrollo y que la cultura afrodescendiente puede contribuir al desarrollo y la mejora de las condiciones de vida en los países.

En Uruguay, la Cooperación Española no había trabajado el tema afrodescendiente hasta que hace tres años se abrió la

* Coordinador General de la Cooperación Española en el Uruguay, Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).

oportunidad de hacerlo en el marco de un fondo que España y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) crearon y gestionan conjuntamente para la puesta en marcha de acciones de fortalecimiento de la gobernabilidad de la región. Se hizo realidad la posibilidad de llevar adelante y documentar, como no se había hecho hasta entonces, un trabajo de investigación sobre la situación de la población afrodescendiente que, como expresé antes, en este país constituye un 10% de la población y que sufre los mayores niveles de pobreza y desigualdad socioeconómica.

[...] España ha hecho un esfuerzo muy importante por justificar que la cultura también es un factor de desarrollo y que la cultura afrodescendiente puede contribuir al desarrollo y la mejora de las condiciones de vida en los países.

La publicación contemplaba la cuestión racial en los diversos diagnósticos de la sociedad económica de la población uruguaya y de sus procesos de exclusión. Un breve recorrido por la historia de los afrodescendientes uruguayos, con énfasis en la situación de la infancia y la adolescencia, deja en claro el punto más vulnerable de esta población. En concreto, no sólo para la población afrodescendiente, sino para la población de todo el Uruguay, la realidad de la infancia y la juventud es una de sus grandes debilidades. Avanza el estudio sobre la desigualdad salarial y la discriminación por raza en el mercado de trabajo uruguayo, expresadas en párrafos como el siguiente:

Las madres de niños afrouuguayos tienen menos posibilidades de estar ocupadas, y cuando lo están es menor la proporción que trabaja a tiempo completo con respecto a las madres de niños blancos. Las primeras tienen mayor probabilidad de acceder o estar ocupadas en trabajos precarios, por lo cual es mayor la proporción de madres de niños afrodescendientes que no aportan para su jubilación, lo que constituye un indicador claro del nivel de informalidad del trabajo de las mujeres afrodescendientes en el Uruguay.

La discriminación por raza en el empleo, sin embargo, es mayor para hombres que para mujeres en el país. Estas son

cuestiones sobre las que sería importante continuar generando debate, investigación y registro. A partir de este trabajo conjunto, España y el PNUD iniciaron una base de relación en la temática afro, y España concretamente la incluyó dentro de sus líneas de intervención para el país.

Fue en ese marco que se generó una relación de trabajo con el Diputado Ortuño, quien nos presentó una serie de iniciativas, y acordamos que la más interesante para desarrollar era la propuesta de llevar a cabo la concreción de la Casa de la Cultura Afrouuguayaya. Una casa para todos y todas, dado que nos encontramos en Uruguay con un panorama asociativo muy rico, muy diverso y, a la vez, muy disperso. Por tanto, nos pareció muy interesante poder contribuir a que toda esa red asociativa de organizaciones afros, de candombe, pudiera tener un espacio de formación, de difusión, de debate, de muestra, en definitiva. Es un proyecto aún incipiente, pero tenemos muchas expectativas puestas en este proyecto que busca desarrollar una agenda cultural; construir un archivo bibliográfico, documental y fílmico sobre afrodescendientes, derechos humanos y equidad racial; y desarrollar infraestructura y equipamiento para actividades, consecuentemente.

Hacia el futuro, el objetivo no solamente sería fomentar el desarrollo de la Casa de la Cultura Afrouuguayaya, sino que se nos abren varias ventanas de oportunidades, cuestiones que habremos de discutir con la sociedad civil, con el gobierno, con las intendencias, pudiendo percibir una fuerte oportunidad en el impulso que las políticas de género han tomado en este país. Creemos que no es casualidad que el evento que nos convocó haya relacionado a la cultura afrodescendiente y a las mujeres, porque al establecer esta relación se está sumando la desigualdad en la equidad y la desigualdad racial, por lo cual las implicancias de la misma se multiplican. Por ello creemos muy necesario el fortalecimiento de la institucionalidad pública relativa al tema. Creo que es necesario avanzar en una mayor institucionalización y en un mayor impulso a las políticas públicas específicas en el tema afrodescendiente. Y en este sentido vamos a trabajar hacia el futuro.

Creemos que es muy importante fortalecer la relación entre las políticas de defensa de los derechos humanos y de la equidad y



los gobiernos locales. Asimismo, creemos que, hacia el futuro, con la nueva Ley de Descentralización y la creación, en principio, de 80 municipios y en un futuro aún más, se generará una ventana muy importante de trabajo de este enfoque desde lo local hacia el tema afrodescendiente.

Por último, reitero la gran expectativa que tenemos de que esta Casa de la Cultura Afrouruguaya se convierta en un referente nacional y un espacio desde el cual podamos impulsar acciones de desarrollo.

Palabras a cargo de Pablo Pascale*

Para la Secretaría General Iberoamericana (SEGIB), participar del seminario “Las mujeres afrodescendientes y la cultura latinoamericana: identidad y desarrollo” ha sido una experiencia importantísima ya que, tal como afirma nuestro Secretario General, Enrique Iglesias, avanzar en el tema de la cultura afrodescendiente desde una perspectiva de género supone un proceso de madurez democrática. Recordaré brevemente qué es la SEGIB, para luego mencionar las acciones que ha desarrollado en relación a la afrodescendencia.

El objetivo de SEGIB es seguir apoyando las iniciativas de cooperación destinadas a afrodescendientes, prestando especial atención a los aspectos culturales, porque pensamos que este es un tema fundamental que hace a la construcción de la identidad iberoamericana y a un desarrollo integral de toda su población.

La SEGIB es un organismo internacional e intergubernamental en el que participan 22 países de habla hispana y portuguesa, formados por los 19 países de América Latina, más España, Portugal y Andorra.

Sus objetivos principales son:

- Contribuir al fortalecimiento de la comunidad iberoamericana.
- Asistir a la organización de las Cumbres de Jefes de Estado y de Gobierno.
- Promover la cooperación en el marco de la región iberoamericana.
- Impulsar los vínculos históricos, culturales, sociales y económicos entre los países iberoamericanos,

reconociendo y valorando su diversidad.

La SEGIB actúa por los mandatos emanados de las Cumbres Iberoamericanas. Así, en la Cumbre de Santiago en 2007, los Jefes de Estado y de Gobierno mandataron expresamente a la SEGIB comenzar a trabajar la temática afrodescendiente. A partir de ese momento:

- La SEGIB encomendó la elaboración de tres documentos sobre la situación de la población afrodescendiente en América Latina, preparatorios para el seminario de Panamá en 2008. Los mismos refirieron a: organizaciones y articulaciones de los afrodescendientes de América Latina; visibilidad estadística de la población afrodescendiente; y estado actual del cumplimiento de los derechos.
- Se realizó el seminario “Poblaciones afrodescendientes en América Latina” en Panamá en marzo de 2008.
- Se acordó con el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la Unión Europea (UE) y la Cooperación Noruega el desarrollo de un Proyecto Regional sobre “Población afrodescendiente de América Latina”, ejecutado por el PNUD en coordinación con SEGIB, que actualmente se encuentra en curso.
- Se apoyó al PNUD en una investigación sobre organizaciones civiles afrodescendientes y el estado actual de las políticas de acción afirmativa en Iberoamérica.
- Se apoyó la realización del seminario “Las mujeres afrodescendientes y la cultura latinoamericana: identidad y desarrollo”.
- En conjunto con la Secretaría Especial de Políticas de Promoción de la Igualdad Racial (SEPPIR), se está trabajando para avanzar en el campo de las políticas de equidad racial.

Este es un seminario que aborda el tema de género y, por tanto, considero que es una buena ocasión para recordar que desde la SEGIB, y conjuntamente con la Organización Iberoamericana de Juventud (OIJ), se acaba de lanzar una campaña

* Consultor de la Secretaría General Iberoamericana (SEGIB).

iberoamericana contra la violencia de género, que contó con la participación de importantes personalidades del mundo iberoamericano, como el uruguayo Forlán³⁶.

Como muestra de su interés por continuar trabajando la temática afrodescendiente, a partir de 2008 la SEGIB ha designado una persona abocada al tema de etnia afrodescendiente, con el objetivo de incluir transversalmente este eje en diferentes programas de cooperación.

A modo de ejemplo, en el transcurso de 2009 se realizó una acción afirmativa dentro del Programa Campus Party Colombia que apoya SEGIB, mediante la cual se consiguió contar con un cupo de cuotas para chicos afrodescendientes durante todo el evento, y se realizó un bautismo digital de 40 niños afrodescendientes de Ciudad Bolívar. La selección de los niños fue realizada por la Dirección de Asuntos de Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras del Ministerio del Interior y Justicia. La idea es que esta iniciativa no se limite a una acción aislada, sino que en los próximos Campus Party, como el de Brasil, haya cuotas para afrodescendientes, y que este logro vaya sedimentando en la sociedad.

El objetivo de la SEGIB es seguir apoyando las iniciativas de cooperación destinadas a afrodescendientes, prestando especial atención a los aspectos culturales, porque pensamos que este es un tema fundamental que hace a la construcción de la identidad iberoamericana y a un desarrollo integral de toda su población.

Somos un organismo que recientemente ha podido comenzar a trabajar este tema, por lo que valoramos mucho las sugerencias y comunicaciones que nos ayuden a desarrollar nuestra acción en pro de la mejora de la población afrodescendiente. Creemos, desde la SEGIB, que este tipo de eventos aportan mucho, y no sólo porque ejercitan nuestra memoria, nuestras historias, las de las mujeres que forjaron nuestra identidad y que se recuperan en estos eventos, sino también porque nos permiten abordar uno de los desafíos más importantes que tiene Iberoamérica, que, tal como menciona el Secretario General Iberoamericano, es la convivencia en la diversidad con equidad.

36. A este respecto, ver más información en <www.maltratozero.com>.

Palabras a cargo de Gladys Acosta*

El presente texto consiste en la sistematización de la contribución del Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM) a las discusiones sobre “la cooperación y las iniciativas dirigidas a la población afrodescendiente” que se desarrollaron en el seminario internacional “Las mujeres afrodescendientes y la cultura latinoamericana: identidad y desarrollo”, llevado a cabo en Montevideo en septiembre de 2009. En dicha oportunidad, se presentó el Programa Regional “Incorporación de las dimensiones de igualdad de género, racial y étnica en los programas de lucha contra la pobreza en cuatro países de América Latina: Bolivia, Brasil, Guatemala y Paraguay”, implementado por UNIFEM.

UNIFEM trabaja con base en cuatro áreas de trabajo: el aumento de la seguridad económica; los derechos económicos de las mujeres; la reducción del índice de violencia contra las mujeres y de VIH/SIDA entre mujeres y niñas; y el fomento de la justicia de género en los sistemas democráticos. En estas cuatro áreas de trabajo la perspectiva de los derechos humanos es fundamental. Por tanto, se brinda especial atención a las mujeres que viven en situaciones de mayor vulnerabilidad y que sufren discriminaciones cruzadas.

Para los países de América Latina, la pobreza y la desigualdad continúan siendo las principales prioridades y preocupaciones de los gobiernos y de la ciudadanía. Es por ello que UNIFEM, con el apoyo de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), está implementando el Programa Regional “Incorporación de las dimensiones de igualdad de género, racial y étnica en los programas de lucha contra la pobreza en cuatro países de América Latina: Bolivia, Brasil, Guatemala y Paraguay”. Este Programa, que se inició en 2006, es coordinado a nivel regional por la oficina de UNIFEM Cono Sur. Su objetivo es promover la sistemática incorporación de las dimensiones de género e igualdad

racial y étnica en los programas y proyectos gubernamentales y no gubernamentales de erradicación de la pobreza y la desigualdad social en cuatro países de Latinoamérica, en los que las poblaciones de mujeres negras e indígenas son significativas.

Los trabajos realizados por UNIFEM y la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) han contribuido a evidenciar la pluralidad y heterogeneidad de la pobreza femenina en la región. Varios estudios de expertas latinoamericanas y españolas demuestran la necesidad de adoptar una perspectiva interdisciplinaria e integrada para entender mejor el por qué y el cómo la pobreza afecta a las mujeres latinoamericanas, con el fin de desarrollar políticas públicas de reducción de la pobreza más eficientes y también superar las limitaciones que se presentan cuando se construyen los indicadores de pobreza basados en la renta de los hogares. UNIFEM, CEPAL y la Organización Internacional del Trabajo (OIT) han puesto en marcha iniciativas para entender la pobreza desde una perspectiva de género y proponer indicadores para medirla. El Programa implementado por UNIFEM propone retomar estas iniciativas y desarrollar estudios para avanzar e incorporar las dimensiones raciales e indígenas.

Además, existe en la región una fuerte relación entre la discriminación racial, étnica y de género y la pobreza y la exclusión social. La doble discriminación sufrida por mujeres negras e indígenas dificulta aún más el ejercicio de su ciudadanía y su acceso a bienes, servicios y recursos. En este sentido, el Programa Regional hace un esfuerzo para consolidar las lecciones aprendidas sobre estas relaciones.

En el contexto latinoamericano, por lo tanto, esa estrategia adquiere especial relevancia, dado que nuestra América fue y es el continente con mayores desigualdades. De este modo, se pueden encontrar en esta región realidades sociales tan dispares como las existentes en algunos de los países de Europa occidental y en algunos países del Sureste africano. Es decir que América Latina, al mismo tiempo que necesita fuertemente aportes a proyectos que impulsen el desarrollo, tiene también una historia de experiencias exitosas de organización social y de lucha política por la igualdad y la democracia que puede compartir con otras regiones y con otros

* Jefa para la Sección América Latina y el Caribe, Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer (UNIFEM).

países en desarrollo, y muy particularmente se destaca el movimiento de mujeres, el cual no sólo es fuerte y diverso sino que además se expresa en todos los países.

Este Programa Regional se enmarca en la Declaración del Milenio adoptada por las Naciones Unidas en septiembre de 2000, por la cual la Comunidad de Naciones se comprometió con los temas más críticos para la humanidad. Entre los ocho objetivos principales para alcanzar un desarrollo humano sostenible, el primero se refiere a la erradicación de la pobreza extrema y el hambre, y el tercero se vincula con la promoción de la igualdad de género. Los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) están basados en las declaraciones y planes de acción de las Conferencias Mundiales de los años noventa de las Naciones Unidas y en instrumentos internacionales de Derechos Humanos que describen las discriminaciones de género, racial y étnica como violaciones de los derechos humanos. Esta interpretación está presente en los principales instrumentos internacionales de derechos humanos, tales como: la Declaración Universal de Derechos Humanos; el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales; la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial; la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. También es reforzada por documentos de las conferencias mundiales: la Declaración y Plataforma de Beijing y la Declaración y Plan de Acción de Durban.

Estrategias de implementación

El Programa Regional se organiza sobre cuatro ejes de acción. El primer eje trabaja con las entidades, gubernamentales y no gubernamentales, que han abordado la problemática de la pobreza y la desigualdad en América Latina para esclarecer los conceptos relacionados con estas dimensiones y avanzar en la definición de metodologías de análisis y monitoreo, indicadores e instrumentos de medición que permitan mostrar claramente el comportamiento de las variables en los programas de medición y erradicación de la pobreza, tomando como casos específicos los de Guatemala, Bolivia, Brasil y Paraguay. También está

previsto realizar una sistematización de las lecciones aprendidas con proyectos y acciones ya desarrolladas en estos países y en la región. Los resultados de este eje son fundamentales para el desarrollo de los ejes siguientes.

Como segundo eje, se realiza una labor de asesoría y fortalecimiento de organizaciones públicas de los niveles de gestión nacional, regional y local en los cuatro países, mediante la elaboración de un análisis de las políticas públicas con relación a estas dimensiones. Paralelamente, se realiza un proceso de promoción de la recolección de información desagregada por sexo, raza y etnia tanto en las entidades públicas encargadas de la recolección de información para los sistemas nacionales de estadística, como en las demás entidades de carácter no gubernamental o privado con las cuales UNIFEM ha establecido relaciones de cooperación y apoyo, teniendo particular relevancia las organizaciones que constituyen el movimiento nacional de mujeres en cada uno de los países.

El tercer eje de ejecución busca, a través del análisis de los mecanismos de promoción de los derechos de la mujeres negras e indígenas de cada país y de la articulación con organizaciones gubernamentales de los diferentes niveles, un fortalecimiento de la acción pública para la promoción de dichos derechos, utilizando como instrumento de gestión política la información que está siendo producida.

En el cuarto eje de ejecución de este Programa Regional se realiza el mismo proceso de acción que, a través de la gestión interna, incide para la integración de las dimensiones de igualdad de género e igualdad racial y étnica en las agencias del Sistema de Naciones Unidas y en los programas de otras entidades de carácter internacional, con base en los resultados obtenidos en cada uno de los países y del proyecto en su conjunto. Este eje, dirigido a promover con argumentos cualitativos y cuantitativos y con herramientas metodológicas y técnicas la incorporación de estas dimensiones en el quehacer institucional, está acompañado por la promoción del intercambio de experiencias sobre políticas y prácticas de combate a la pobreza y a la desigualdad social a través de diversos medios. Se busca construir mecanismos y herramientas que favorezcan

un trabajo coordinado entre los diferentes instrumentos internacionales existentes que combaten las discriminaciones y promueven la igualdad, como es el caso de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial (CERD), la Declaración y Plataforma de Beijing, y la Declaración y Plan de Acción de Durban.

Estos cuatro ejes de acción convergen para la realización del objetivo general: incluir los temas de igualdad de género, racial y étnica en los programas y acciones de proyectos de erradicación de la pobreza y en las acciones de los actores sociales y políticos y, de esta manera, contribuir con la disminución de las condiciones de desigualdad social en América Latina.

A partir de las lecciones aprendidas y de los desafíos identificados, el Programa Regional desarrolla una estrategia de profundización de su incidencia en la región en el período 2008-2011. Esta estrategia, que continuará trabajando los cuatro ejes en los cuatro países antes mencionados, pone el énfasis en dos líneas de acción: la capacitación y fortalecimiento de la incidencia política de actores clave de la sociedad civil y del sector público; y la producción de datos que demuestren las desigualdades de género, raciales y étnicas, con el objetivo de posibilitar la elaboración de indicadores y orientaciones para la planificación, traducidos en metas de superación de las desigualdades.

Hay en América Latina importantes iniciativas de producción de datos e indicadores desagregados por sexo, algunas impulsadas por UNIFEM, como los encuentros y talleres realizados en Aguascalientes y las pesquisas sobre el Uso del Tiempo. En su primer año y medio de implementación, el Programa Regional de Erradicación de la Pobreza apoyó estas actividades, financiando la participación de miembros de los institutos nacionales de estadística de los países donde el Programa está siendo implementado en el encuentro de estadísticas de género de Aguascalientes, y la organización del seminario internacional sobre Investigaciones de Uso del Tiempo, realizado en colaboración con el Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística (IBGE)

en Brasil. Uno de los resultados de este seminario fue la creación de dos grupos de trabajo: un grupo de discusión regional, con la participación de diversos especialistas e institutos oficiales de investigación de América Latina, y otro grupo a cargo del IBGE. Sin embargo, a pesar de la existencia de estas iniciativas, se percibe que pocas trabajan con las dimensiones de raza y etnia, y por ese motivo la situación de las mujeres negras e indígenas de la región todavía está poco visibilizada.

Pensando en suplir esta laguna de conocimiento, el Programa propone para el período 2008-2011 apoyar un grupo de trabajo formado por afrodescendientes, expertos en el tema y activistas para asesorar a los institutos nacionales de estadísticas en la producción de datos desagregados por raza y etnia en la región. Además de promover el desempeño de este grupo de trabajo, se propone incidir en las iniciativas de estadísticas de género ya existentes en la región, para que estas pasen a incluir las dimensiones de raza y etnia en sus análisis.

El otro eje de acción central para el Programa Regional en el período 2008-2011 está relacionado con el desafío de garantizar a los movimientos sociales los instrumentos necesarios para el pleno ejercicio de la incidencia política. La historia de exclusión compartida por los grupos poblacionales involucrados en este Programa produce un cuadro de desconocimiento de los códigos de formulación y gestión de políticas públicas. En esos términos, el Programa comprende, fruto de una lección aprendida, el carácter imprescindible del establecimiento de estrategias que posibiliten a esos grupos el desarrollo de sus capacidades de intervención y de control social. A tal fin, están siendo consolidadas estrategias para el desarrollo de acciones de capacitación y formación en Gestión Pública, Presupuesto y Planificación. El objetivo de esta iniciativa es crear condiciones para que las líderes jóvenes del movimiento de mujeres negras, las líderes ya reconocidas y también los y las gestores y gestoras de políticas públicas que trabajan con la temática de la igualdad racial y de género dominen los códigos necesarios para insertar y considerar en su trabajo cotidiano las dimensiones de igualdad de género, raza y etnia, sea en la elaboración y ajuste de políticas de erradicación de la pobreza, sea en políticas

públicas y discusiones macroeconómicas más amplias. La inversión en este tipo de capacitación es fundamental para garantizar el alcance y la sostenibilidad del objetivo central del Programa Regional de Erradicación de la Pobreza.

Además, el Programa sigue una estrategia de apoyo a las redes de mujeres afrodescendientes e indígenas para que fortalezcan su acción, incidencia política y empoderamiento cultural, económico y social.

[...] existe en la región una fuerte relación entre la discriminación racial, étnica y de género y la pobreza y la exclusión social. La doble discriminación sufrida por mujeres negras e indígenas dificulta aún más el ejercicio de su ciudadanía y su acceso a bienes, servicios y recursos. En este sentido, el Programa Regional hace un esfuerzo para consolidar las lecciones aprendidas sobre estas relaciones.

Principales resultados del Programa Regional

En estos primeros años de implementación, el Programa Regional tiene importantes resultados en sus cuatro líneas de trabajo.

Sistematización de los conceptos, metodologías de análisis, medición de la pobreza y lecciones aprendidas

El Programa ha logrado concretar importantes alianzas que incluso no estaban previstas en su diseño inicial. Estas alianzas son parte del impacto y las buenas prácticas impulsadas por la coordinación y apoyadas a nivel regional.

El Programa ha logrado una buena articulación con el Centro Internacional de Políticas para el Desarrollo Inclusivo (IPC-IG). El IPC-IG se ha comprometido a hacer un aporte económico y de expertise para realizar dos proyectos. El primer proyecto consiste en la reproducción de los indicadores del Retrato de las Desigualdades en Bolivia, Guatemala y Paraguay. El Retrato de las Desigualdades es una publicación realizada por UNIFEM en asociación con el Instituto de

Investigaciones Económicas Aplicadas y la Secretaría de Políticas para las Mujeres en Brasil. Consiste en una serie histórica de indicadores desagregados por sexo, raza y etnia en once temas distintos. El objetivo es comparar la situación de las mujeres afrodescendientes e indígenas en los cuatro países del Programa. La visibilización de los efectos del racismo y el sexismo es fundamental para impulsar las acciones que persiguen incorporar las dimensiones de género, raza y etnia en los programas de lucha contra la pobreza.

El segundo proyecto es una evaluación de impacto de los programas gubernamentales de lucha contra la pobreza de los países del Programa. El objetivo es saber cuál es el impacto de estos programas en la vida de las mujeres afrodescendientes e indígenas. A tal fin, se llevarán a cabo talleres con la participación de gestores de las políticas públicas de los países y representantes de las ONG de mujeres indígenas y negras, las agencias del Sistema de Naciones Unidas y la academia. Asimismo, los resultados de estos estudios serán publicados en español, portugués e inglés.

Otro importante resultado conseguido es la producción de seis publicaciones de la serie Cuadernos de Diálogo-UNIFEM. Están en proceso de edición cinco publicaciones más, en portugués y español. En esta serie, también están presupuestados para su edición los estudios que se produjeron en Bolivia, Guatemala, Brasil y Paraguay.

En Bolivia, entre los principales resultados conseguidos podemos mencionar diversos estudios realizados para determinar el establecimiento de una línea de base sobre la seguridad ciudadana para niñas, mujeres y adolescentes; el análisis situacional sobre tierras y mujeres indígenas; el estudio de la tensión entre justicia formal y consuetudinaria con relación a mujeres indígenas, y el análisis situacional de la población femenina afro-negra. También se destaca el apoyo al Instituto Nacional de Estadística (INE) para la realización de la Encuesta de Uso del Tiempo, llevada a cabo por el INE, y la inclusión de la perspectiva de género y etnia en políticas estratégicas a nivel nacional y sectorial del Ministerio de Planificación.

En Brasil destacamos el fortalecimiento del campo de los estudios de género y raza y de las referencias intelectuales de

las mujeres negras; la formalización de la asociación con el Instituto de Investigación Económica Aplicada (IPEA), instituto de investigaciones oficial del gobierno brasileño, que acaba de crear un Grupo Temático de Igualdad Racial que tiene por objetivo producir estudios sobre la situación de la población afrodescendiente en Brasil; la tercer edición de la publicación Retrato de las Desigualdades, y la elaboración de indicadores de género y raza para el monitoreo de programas sociales del gobierno brasileño en asociación con el Centro Feminista de Estudios y Asesoría. En Guatemala los principales resultados son el documento elaborado por FLACSO con datos estadísticos referentes a la situación de las mujeres indígenas y afrodescendientes, y la realización de la Reunión Internacional sobre Pobreza, Género y Diversidad Cultural: Alcances y Limitaciones en su Medición.

Por fin, en Paraguay destacamos el diseño de una investigación de discriminaciones cruzadas por género-etnia-lengua, tomando como fuente la Primera Encuesta de Hogares Indígenas de agosto de 2008 y otras fuentes preexistentes, y el establecimiento de acuerdos y mesas de diálogo y negociación relacionadas con la incorporación de la perspectiva de género en las estrategias de lucha contra la pobreza, programas y políticas respectivos con los equipos de transición del gobierno paraguay que asumió el gobierno el 15 de agosto de 2008: la Secretaría de Acción Social (SAS), el Ministerio de Hacienda (MH), la Secretaría de la Mujer de la Presidencia de la República (SMPR), el Ministerio de Salud Pública y Bienestar Social (MSPBS) y la Secretaría Nacional de la Niñez y la Adolescencia (SNNA).

Fortalecimiento de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales

En este segundo eje de acción, el Programa en estos dos años ha apoyado diversas actividades de fortalecimiento de las redes de mujeres indígenas y afrodescendientes en la región y en los países del Programa, y también de fortalecimiento de los mecanismos de desarrollo de la mujer y de la promoción de la equidad racial y étnica. Como ejemplo de estos mecanismos podemos citar las acciones de fortalecimiento de la Secretaría de la Mujer y de la Secretaría de Promoción de Equidad Racial del Gobierno Brasileño;

la Secretaría Especial de la Mujer del Estado de Pernambuco; la Secretaría de la Promoción de Equidad del Estado de Bahía (estados del nordeste de Brasil, donde hay una cantidad significativa de mujeres negras en situación de pobreza); y los institutos nacionales de estadística de Bolivia, Paraguay y Guatemala, entre otras instituciones gubernamentales.

Los principales resultados en este eje de acción se relacionan con las actividades regionales. En el ámbito regional los resultados más relevantes son la reorganización y el fortalecimiento de las redes regionales de mujeres indígenas y negras. Destacamos la realización de la I Asamblea de Mujeres Afrodescendientes de América Latina, Caribe y Países de la Diáspora y del Primer Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI). La Asamblea contó con la participación de 120 mujeres provenientes de 21 países de América Latina, el Caribe y de la Diáspora, particularmente la radicada en los Estados Unidos. A su vez, el Primer Foro Internacional de Mujeres Indígenas contó con la participación de más de 250 mujeres indígenas de 20 países de América. El objetivo primordial del FIMI fue la creación de un espacio donde las mujeres indígenas puedan compartir experiencias, establecer un diálogo con representantes de organizaciones internacionales y movimientos sociales, y fortalecer el activismo regional e internacional.

Otro importante resultado fue el apoyo en la preparación y participación de las organizaciones de mujeres negras e indígenas en los procesos de monitoreo y preparación para la Conferencia de Revisión de Durban. La Declaración y el Plan de Acción de Durban, así como la Plataforma de Beijing, la CERD y la CEDAW, constituyen una de las principales referencias del Programa Regional. Desde que empezó a ser implementado, el Programa apoya acciones relacionadas con la agenda de Durban. En asociación con otras agencias de las Naciones Unidas, el Programa apoyó la realización de las Conferencias Regionales de las Américas en 2006 y 2008 (la primera, de revisión de Plan de Acción de Durban y la segunda, preparatoria para la Conferencia Mundial de Examen de Durban). Apoyó al gobierno, así como también la participación e incidencia de la sociedad civil.

En el período 2008 y 2009 promovió distintas acciones de la Red de Mujeres Afrolatinocaribeñas y del Comité Internacional de Seguimiento de Durban. Impulsó la realización de reuniones de preparación de estrategias de incidencia, la elaboración de documentos de incidencia con la agenda de las mujeres afros, y la realización del Foro de la Sociedad Civil, entre otras iniciativas.

Por fin, destacamos dos proyectos. El primero fue presentado por el Foro Internacional de Mujeres Indígenas y tiene por objetivo promover un posgrado en políticas públicas en la Universidad Intercultural Indígena, sólo para mujeres indígenas y afrodescendientes. El principal objetivo es capacitar a las mujeres para garantizar la sostenibilidad de las acciones de incorporación de las dimensiones de género, raza y etnia en los programas de lucha contra la pobreza. El segundo proyecto fue presentado por la Red de Mujeres Afrolatinocaribeñas. El objetivo de este segundo proyecto es elaborar un mapeo de las organizaciones de mujeres afrodescendientes en los cuatro países del Programa: conocer cuántas organizaciones existen, sus áreas de actuación y sus éxitos.

Tercer eje: articulación entre organizaciones gubernamentales que trabajan con los derechos de las mujeres negras e indígenas y organizaciones de políticas públicas, estadísticas y planeamiento

El principal resultado en esta línea estratégica es la alianza reciente con la Secretaría General Iberoamericana (SEGIB), el Instituto de Investigaciones Económicas Aplicadas, la Secretaría Especial de Promoción de la Equidad Racial (SEPPIR) y la Secretaría de Promoción de Equidad del Estado de Bahía (SEPROMI). El objetivo de esta asociación es realizar un seminario internacional sobre las políticas de promoción de equidad étnico-racial en los países de Iberoamérica, considerando la perspectiva de género. Este seminario va a reunir expertos de la academia; técnicos de los institutos nacionales de estadísticas; gestores de políticas públicas de lucha contra la pobreza y promoción de equidad de género, raza y etnia; y representantes de las redes de mujeres afrodescendientes e indígenas y de organismos internacionales para debatir los principales desafíos en

la promoción de equidad étnico-racial. El Programa participa fomentando las discusiones sobre las mujeres indígenas y afrodescendientes de los países en los que el mismo es implementado. Además de este seminario, el programa está delineando un plan de trabajo con la SEGIB sobre el tema de los indicadores y estudios sobre pobreza con perspectivas de raza y etnia.

Otro resultado importante tiene que ver con las acciones para incluir el enfoque de raza y etnia en la Ronda Censal 2010. Para superar las desigualdades de género y raza-etnia es preciso demostrar que dichas desigualdades existen y dónde se expresan con más fuerza. Cuando se trata de mujeres afros e indígenas es preciso mejorar la calidad de la información primaria de color/raza/etnia recolectada por los institutos nacionales de estadística.

En América Latina, de los 19 países, 16 recolectan informaciones sobre los pueblos indígenas y 9 lo hacen sobre los afrodescendientes. Es por ello que el Programa está apoyando con fuerza la inclusión de la variable étnico-racial en la Ronda Censal 2010. Las primeras acciones fueron: el desarrollo de la sección “Estadísticas sobre población negra/afrodescendiente en América Latina en los censos de 2010” en el Encuentro de Estadísticas de Género de Aguascalientes en 2008, y el apoyo a la realización del Seminario Taller “Censos 2010 y la inclusión del enfoque étnico: hacia una construcción participativa con pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina”, organizado por la División de Población de CEPAL (CELADE-CEPAL), el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) y la Conferencia Estadística de las Américas (CEA-CEPAL), con la colaboración de la Organización Panamericana de la Salud (OPS), UNIFEM y el Fondo Indígena (FI).

Una de las recomendaciones de estos seminarios fue la creación de un grupo de expertos y activistas afrodescendientes con la misión de incidir en la Ronda Censal 2010 y brindar apoyo técnico a los institutos nacionales de estadística para la inclusión de la variable étnico-racial. Esta recomendación fue reafirmada en la Conferencia Mundial de Examen de Durban.

En junio, UNIFEM apoyó financieramente la realización del seminario internacional “Datos desagregados por raza y etnia de la población afrodescendiente de las Américas”. En este seminario fue creado el Grupo de Trabajo de Afrodescendientes de las Américas, formado por once personas de distintos países de América Latina y también de los Estados Unidos.

El Programa está apoyando al grupo en sus viajes para organizar reuniones con organismos de cooperación internacional y agencias de las Naciones Unidas que tienen por objetivo presentar el Grupo de Trabajo y su misión, y agregar apoyo político y financiero a sus acciones. El grupo ya fue recibido por la Alta Comisionada de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, por la Dirección Regional de UNFPA y UNICEF y por órganos gubernamentales de Colombia, y se presentó en la reunión del Mercosur. En todas estas oportunidades fue muy bien recibido.

Asimismo, el grupo está elaborando el proyecto de incidencia. Las acciones prioritarias del grupo se desarrollarán en los países que realizarán el censo en el próximo año, tales como: Brasil, República Dominicana, Venezuela y Uruguay, para citar sólo algunos.

En estos países se realizarán documentales a través del acuerdo firmado entre UNIFEM y el Canal Integración. El Canal Integración es una red de canales públicos de televisión, y el acuerdo con el Programa Regional tiene el objetivo de producir mini-documentales sobre temas relacionados con el Programa que serán difundidos en América Latina.

El objetivo es realizar documentales que muestren las condiciones de vida de las mujeres afros e indígenas en los países del Programa; promover una campaña sobre la autoidentificación de la mujer como afro e indígena (campaña relacionada con la Ronda Censal 2010); y producir documentales sobre trabajo doméstico remunerado.

El cuarto eje: trabajo con distintas agencias de las Naciones Unidas y con los instrumentos internacionales de derechos

El cuarto eje trabaja con distintas agencias de las Naciones Unidas y con los instrumentos internacionales de derechos,

como la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial (CERD) y la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW).

La coordinación del Programa Regional logró formalizar importantes asociaciones con agencias de las Naciones Unidas para llevar a cabo actividades que tienen por objetivo trabajar con las mujeres negras e indígenas en situación de pobreza. Con la OIT existe un acuerdo para trabajar un eje estratégico con las trabajadoras de hogar. Se trata de una serie de actividades que tiene por objetivo incidir en la Conferencia Mundial del Trabajo que será realizada en 2010. Con la UNESCO, la asociación tiene por objetivo producir un libro sobre la contribución de las mujeres negras e indígenas para la construcción y desarrollo de los Estados nación en América Latina. Con la CELADE/CEPAL, UNICEF, UNFPA y la OPS el objetivo es incidir en la Ronda Censal 2010 para la inclusión del enfoque étnico.

Además de estas actividades, en cada país las coordinadoras nacionales y la coordinadora regional participan de los Grupos Temáticos de Género y Raza, en Brasil, y del Grupo Intercultural en los otros países. En Brasil, por ejemplo, los apoyos a las conferencias nacionales de la Secretaría Especial de Políticas para las Mujeres y de la Secretaría de Promoción de Equidad Racial y a las conferencias regionales preparatorias para Durban fueron pensados y concretados en el ámbito del GT de Género y Raza, liderado por UNIFEM hasta febrero de 2009.

Pasos futuros

A partir de las lecciones aprendidas y los desafíos descriptos en los primeros años de implementación, se ha pensado en las siguientes estrategias y acciones como pasos futuros. Se busca expandir el foco temático del Programa Regional, incluyendo otras políticas públicas que contribuyan a empoderar económicamente a las mujeres negras e indígenas, además de las acciones de las políticas de combate a la pobreza. Es decir, las actividades estarán destinadas a incorporar las dimensiones de igualdad de género, raza y etnia en acciones que busquen desarrollar económica y socialmente a las mujeres

negras e indígenas, además de fortalecer sus derechos y ampliar sus oportunidades. Serán actividades centradas tanto en discutir el concepto de desarrollo, como en elaborar e implementar políticas públicas. Es un cambio cuyo propósito es, entre otros, alinear de forma más precisa y directa el Programa Regional con la estrategia prioritaria de UNIFEM en América Latina.

Por eso, se propone no sólo una ampliación temática sino también una ampliación del área de actuación, para así poder reforzar las acciones del Programa Regional dirigidas a las mujeres negras. El Programa trabaja prioritariamente con mujeres negras solamente en Brasil y apoya acciones de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora a nivel regional. Esto se debe al hecho de que, solamente en Brasil (entre los países del Programa), la proporción de mujeres negras es mayor. En otros países se focaliza más en las mujeres indígenas. De todos modos, la experiencia nos muestra que existe una gran proporción de mujeres negras invisibilizadas en la región y no existe en UNIFEM un programa dirigido específicamente a ellas, como es el caso de las mujeres indígenas, por ejemplo. Por eso, se propone ampliar las actividades con las mujeres negras en aquellos países donde ya actuamos con mujeres indígenas, e intensificar las acciones con las mujeres indígenas en Brasil, como consecuencia del trabajo con el FIMI.

Otro punto consiste en crear un Comité Técnico para que acompañe/monitoree al Programa Regional. El papel y objetivo de acción de este Comité todavía deben madurar, pero se pretende que sea un espacio para discusión de las acciones planeadas por el Programa y acompañamiento de su implementación. El Comité estaría formado por representantes de las redes de mujeres indígenas (en este caso, del Foro Internacional de Mujeres Indígenas, FIMI) y afrodescendientes (de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora, y del GT de Afrodescendientes de las Américas- Ronda Censal 2010); por las representantes de las oficinas subregionales de UNIFEM comprometidas con la implementación del Programa; por la Directora de la Sección de América Latina y el Caribe de UNIFEM; y por la coordinación del Programa. Esta idea se inspira en instrumentos internacionales, tales como la Declaración de los Pueblos Indígenas, que establece que se les debe consultar a los pueblos indígenas cuando las acciones estén destinadas para ellos. En principio, se planea realizar tres reuniones por año que podrán ser presenciales o por videoconferencia. Pensamos que esto puede significar un gran refuerzo para la actuación del Programa. La primera reunión deberá tomar como punto principal discutir los resultados y recomendaciones de la evaluación de medio término y definir en grupo cuáles deberán incorporarse para mejorar el diseño, la actuación y la gestión del Programa Regional, y proveer insumos para el planeamiento del Programa.

Conclusiones

Palabras a cargo de Silvia B. García Savino*

El seminario “Las mujeres afrodescendientes y la cultura latinoamericana: identidad y desarrollo” es una de las actividades del Proyecto Regional “Población afrodescendiente de América Latina” del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Integra un módulo que trata la cuestión de los derechos culturales y de la necesaria lucha contra la discriminación étnica y de género. Ahora bien, ¿cuáles son los objetivos de este seminario y en qué pensamos cuando lo programamos? Básicamente, nos focalizamos en lo que algunas de las organizaciones de la población afrodescendiente nos solicitaron: generar mayor conciencia de la herencia cultural afro y de sus derechos culturales; obtener visibilidad cultural para la población afrodescendiente y, a través de esa visibilidad, obtener mayor respeto por la identidad étnica y de género.

[...] en América Latina coexisten distintos tipos de inequidades: por nivel de ingreso, por distribución geográfica, por género, por etnia y raza. Dadas esas inequidades y el hecho de que racismo y género convergen, es fácil ver allí una interseccionalidad. La consecuencia es que las mujeres afrodescendientes sufren con mayor intensidad la discriminación y la inequidad.

Veamos brevemente las palabras clave que nos condujeron a organizar este seminario tal como lo hicimos.

Como sabemos, en América Latina coexisten distintos tipos de inequidades: por nivel de ingreso, por distribución geográfica, por género, por etnia y raza. Dadas esas inequidades y el hecho de que racismo y género convergen, es fácil ver allí una interseccionalidad. La consecuencia es que las mujeres afrodescendientes sufren con mayor intensidad la discriminación

y la inequidad. Esta discriminación se manifiesta en el distinto acceso a los activos que podrían sacarlas de la pobreza, pero cuya ausencia tiende a perpetuarla. Además, las mujeres afrodescendientes son las que más sufren las crisis por su mayor vulnerabilidad, que se expresa, entre otras cosas cuestiones, en falta de ingresos (empleo) y ausencia de protección social básica. Finalmente, son ellas quienes corren más riesgo de padecer violencia.

Por todas esas razones, decidimos que este seminario fuera protagonizado básicamente por mujeres.

Vivimos en sociedades donde, en la vida diaria, existen distintas manifestaciones de pluralismo cultural, pero este pluralismo no es reconocido por todos y, mucho menos, por la “cultura oficial”. Debido a esto, nuestro propósito es tender puentes interculturales, que permitan construir una cultura basada en el pluralismo y la diversidad cultural, reconocida y apreciada por todos. Creemos que el énfasis inicial debe ponerse en las culturas más discriminadas, aquellas que han sufrido discriminación durante años, y la siguen padeciendo.

En lo referente a la población afrodescendiente, el primer paso en ese proceso es lograr su visibilidad cultural. Creemos que, así como hablamos hace años de la invisibilidad estadística de la población afrodescendiente, también debemos hablar, y más a menudo, de la invisibilidad cultural de la población afrodescendiente. La discriminación encubierta se manifiesta también en la falta de reconocimiento de la presencia afrolatinoamericana y en una valoración no adecuada de su aporte.

Sabemos que a América llegaron distintos pueblos africanos con distintas culturas que se recrearon en contextos latinoamericanos diversos. Con el tiempo, se creó un determinado ethos, una forma de vida, un modo de ser que tiene rasgos básicos comunes. Con este seminario, quisimos poner de manifiesto esa cultura y esos rasgos. Quisimos dar énfasis a

*Coordinadora (ATP) del Proyecto Regional “Población afrodescendiente de América Latina” del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

los modos y los recursos del lenguaje de la población afrodescendiente, y a la sabiduría comunitaria que generalmente se conoce y se enseña a través de la música y las danzas, y que se recoge en la tradición oral –como sabemos, la influencia literaria africana en América es profunda en la literatura oral–.

Asimismo, quisimos aprender cómo se recogen en la cotidianidad los ingredientes y los procesos culinarios afros en nuestros países; quisimos conocer y hacer hincapié en las formas de vida comunitaria y de organización.

Todo ello es una marca fundamental de los aportes culturales afrolatinoamericanos. Con este seminario quisimos mostrar el peso y el valor de la presencia africana en la constitución de la identidad latinoamericana, pero concibiéndola como un factor intrínseco, es decir, un factor sin cuya presencia se haría imposible comprender esa identidad adecuadamente.

Creemos que, de ese modo, podremos ayudar a construir una cultura que nos incluya a todos y en la cual todos podamos reconocernos. Sólo entonces estaremos en condiciones de ser reconocidos como ciudadanos de pleno derecho. A partir de allí estaremos en condiciones de hablar de desarrollo en un sentido amplio. Más aún, el reconocimiento de los derechos culturales debería tener un impacto positivo en el logro de los derechos sociales, ya que el reconocimiento y la aceptación del otro en este ámbito, el tener una población más integrada culturalmente, seguramente habrá de disminuir la discriminación en otros ámbitos, como la educación y el empleo.

Con este seminario quisimos, además, fortalecer un nuevo tipo de diálogo intercultural que supere los exclusivismos, nos acerque y permita conocernos mejor, nos posibilite establecer diálogos fructíferos y, por ende, nos ayude a construir sociedades más justas y más equitativas.

Finalmente quisiera resumir, muy brevemente, algunas de las propuestas que se hicieron en el marco de este seminario.

- Es necesaria la creación de una nueva teoría política de la diversidad.
- Las instituciones educativas formales y no formales deben dar cuenta de la presencia afrodescendiente en América y deben impulsar investigaciones sobre la temática.
- La creación artística es resistencia y recreación del conocimiento; para la población afrodescendiente, las manifestaciones artísticas están íntimamente ligadas a la cotidianidad y su obra creadora es un arma simbólica que busca dar voz a los que no la tienen.
- El castellano y el portugués han sido las lenguas de la colonización; el rescate de los lenguajes palenqueros y similares forma parte del movimiento de resistencia cultural.
- La danza es una forma de expresión de la identidad; música y danza son herramientas políticas y así fueron usadas desde la llegada de los africanos esclavizados a América.
- Las organizaciones de la población afrodescendiente existieron desde su llegada a América; fueron adoptando formas diversas según las regiones de proveniencia y de llegada. Las mujeres afrodescendientes tienen sus propias organizaciones con formas variadas.
- Se propuso la creación de redes y la organización de otro seminario que continúe y profundice el tratamiento de la temática y que recoja las propuestas realizadas por las participantes.

Por último, sólo me resta decir una vez más que uno de los objetivos centrales del PNUD es colaborar para que los grupos más vulnerables tengan el poder de dirigir sus vidas, unas vidas plenas y seguras que puedan ser vividas sin discriminación y en

el marco de un ejercicio pleno de todos sus derechos. Creemos que este debería ser también uno de los objetivos centrales de los Estados y de la cooperación internacional. La falta de reconocimiento es discriminación. Esta es quizás una de las más eficaces formas de discriminación ya que conlleva, por su propia construcción, la forma ideal para perpetuarse si no actuamos para oponernos firmemente. De ahí la importancia de romper ese círculo perverso. De ahí la importancia de la acción en contra de la discriminación. En este sentido, seguiremos trabajando desde el PNUD con todos ustedes para lograr la plena vigencia de los derechos humanos, el cumplimiento de los Objetivos de Desarrollo del Milenio y un desarrollo con equidad para todos.

[...] el reconocimiento de los derechos culturales debería tener un impacto positivo en el logro de los derechos sociales, ya que el reconocimiento y la aceptación del otro en este ámbito, el tener una población más integrada culturalmente, seguramente habrá de disminuir la discriminación en otros ámbitos, como la educación y el empleo.

Palabras a cargo de Beatriz Ramírez Abella*

Mediante la concreción de iniciativas tales como el seminario “Las mujeres afrodescendientes y la cultura latinoamericana: identidad y desarrollo”, queda demostrado que basta que se faciliten los espacios para que las personas, en este caso, las mujeres afrodescendientes, realicemos un importante aprovechamiento de los mismos.

En este sentido, no podemos dejar de reconocer la importante tarea llevada a cabo por el Sistema de Naciones Unidas, a través de UNIFEM, con el apoyo de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), al dar cumplimiento a los acuerdos internacionales, mediante la promoción y construcción de espacios de encuentro, análisis y reflexión que, por cierto, deben movilizarnos a la acción.

Al hablar del encuentro de culturas, hablo en plural ex profeso, utilizando el plural en su sentido más amplio, porque realmente la diversidad de nuestros pueblos es tan vasta como rica, y ha quedado expresada en cada intervención de las participantes, así como en las asimetrías de las que dan cuenta los procesos organizativos en los cuales las mujeres afrodescendientes estamos participando.

Indudablemente, el eje central de este encuentro consistió en mostrarnos que la cultura ha sido nuestra herramienta de sobrevivencia. En este sentido, recuerdo la pregunta que me realizara días atrás una de mis compañeras del Instituto Nacional de las Mujeres: ¿cómo pueden ustedes tener esa alegría? Mi respuesta fue que nosotras/os las/os afrodescendientes celebramos la vida.

El racismo en su expresión extrema tiene por objeto el exterminio, la desaparición de la otra/o, pero no sólo la desaparición física. También persigue la omisión, el no reconocimiento y la subalternidad de la otra/o.

La imposición ideológica de la monoculturalidad, expresada en la visión hegemónica de la cultura imperante, ha sido un elemento de dominación brutal que se cierne sobre nosotras, sobre nuestros cuerpos, sobre nuestras vidas.

Sin embargo, es indudable que la cultura desde nosotras/os ha sido nuestra principal forma de resistencia traducida en arte, palabra y acción. Se convirtió en nuestro mayor activo.

Por lo tanto, debemos analizar el recorrido que hemos transitado las mujeres afrodescendientes y cuál es nuestra perspectiva identitaria en un marco de desarrollo, empoderamiento y autonomía.

Mi reflexión quisiera enfocarla en dos observaciones. En primera instancia, considero que es vital que podamos reconocer que tenemos un importante cúmulo de conocimiento que, no casualmente, no aparece en la academia y que está en cada una de nosotras. En segunda instancia, necesitamos saber que lo tenemos, porque este conocimiento es poder.

Desde el año 2008, desde nuestra responsabilidad de gobierno, levantamos la consigna “De negras a afrodescendientes: tiempo de transitar de la resistencia al poder”. Pero tenemos que saber que ese poder es colectivo o, de lo contrario, no es poder.

Esto nos lleva a valorar los procesos de articulación, redes, sociedades, asociaciones fértiles que nos permitan enfocar los “procesos de globalización por abajo”, teniendo como eje central fortalecer los procesos locales hacia lo global y viceversa. Esta dialéctica es vital para poder potenciarnos desde una mirada que siempre ha sido transnacional.

Por otro lado, aún cuesta mucho desplegar una mirada que incorpore la interseccionalidad con el género. Cuando reflexiono sobre el valor de esta cultura maravillosa que detentamos y pienso que también sentimos que somos responsables

*Responsable del Departamento de Mujeres Afrodescendientes del Instituto Nacional de las Mujeres de Uruguay (Inmujeres-Ministerio de Desarrollo Social, Mides).

de su transmisión, no puedo dejar de pensar en la enorme responsabilidad que pesa sobre nuestras espaldas, y me pregunto si no será tiempo de repensarnos desde nuestro lugar de matriarcas y de tender hacia un espacio más compartido en todos los órdenes.

Las mujeres hemos sido ciudadanas de segunda “por excelencia” y estamos en el momento de dar un paso cualitativo hacia un real ejercicio de la ciudadanía, proceso en el cual nuestros Estados, organismos internacionales y organizaciones de base deben ser garantes de nuestros derechos. Este encuentro abre caminos donde la responsabilidad de unas y otros debe tener un claro correlato en planes, programas y acciones que contemplen –en su diseño, implementación y evaluación– la perspectiva de género y raza.

Tenemos un amplio marco de derechos de orden internacional y nacional que nos resguarda. La III Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo realizada en Durban en 2001 contiene una Declaración y un Plan de Acción que habilitan la reparación cultural y material de nuestros pueblos.

Los derechos económicos, sociales y culturales deben ser parte de la agenda de los organismos internacionales. Por lo tanto, el fruto del trabajo realizado en el marco de este encuentro ha de ser parte de programas que impacten en la vida cotidiana de las mujeres afrodescendientes. Esto será la concreción de un real fortalecimiento identitario que promoverá el desarrollo integral de nuestras sociedades.

Para las mujeres en general y para las afrodescendientes en particular, somos las mismas mujeres la fuerza instituyente de cambio. La construcción y el accionar tendiente a la interseccionalidad como nuevo paradigma es la respuesta si queremos sociedades no discriminatorias y más equitativas.

Necesitamos nuevas prácticas políticas, nuevos pactos raciales, de género, de clase que nos contemplen a todas/os desde nuestras diferencias en el camino hacia una real igualdad.

Necesitamos sociedades donde la democracia deje de ser un discurso vaciado. Desafío que tendremos que afrontar, el cual depende de todas y todos.

Palabras a cargo de Aurora Díaz Rato*

*Embajadora del Reino de España ante Uruguay.

37. “El enfoque basado en los derechos humanos es un marco conceptual para el proceso de desarrollo humano que desde el punto de vista normativo está basado en las normas internacionales de derechos humanos y desde el punto de vista operacional está orientado a la promoción y la protección de los derechos humanos. Su propósito es analizar las desigualdades que se encuentran en el centro de los problemas de desarrollo y corregir las prácticas discriminatorias y el injusto reparto del poder que obstaculizan el progreso en materia de desarrollo. Desde la perspectiva de los derechos humanos, la caridad por sí sola no es suficiente. En un enfoque de derechos humanos, los planes, las políticas y los procesos de desarrollo están anclados en un sistema de derechos y de los correspondientes deberes establecidos por el derecho internacional. Ello contribuye a promover la sostenibilidad de la labor de desarrollo; potenciar la capacidad de acción efectiva de la población, especialmente de los grupos más marginados, para participar en la formulación de políticas; y hacer responsables a los que tienen la obligación de actuar” (Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos).

El diseño del Programa de Cooperación con Población Afrodescendiente se elaboró en el marco del mandato del Plan Director 2005-2008, aunque su implantación está teniendo lugar bajo las premisas establecidas por el III Plan Director, correspondiente al período 2009-2012.

En este documento se incluye por primera vez un capítulo específico sobre cooperación con población afrodescendiente, lo que dota al Programa de una entidad propia y refleja un compromiso político de España para con esta población.

Específicamente, el Plan Director sostiene que “atendiendo a la situación de vulnerabilidad de las poblaciones afrodescendientes en América Latina, la Cooperación Española tendrá en cuenta los antecedentes de privación de derechos que supuso la esclavización, así como las dimensiones sociales, demográficas y culturales fundamentales para la comprensión de la realidad que viven, y de los obstáculos y fortalezas para su desarrollo”.

En función de estas dimensiones se elaboró un documento en el que se recogen y detallan las fortalezas y obstáculos identificados y los objetivos del Programa de Cooperación con Población Afrodescendiente. Su formulación aporta elementos conceptuales y operativos que se suman a otras iniciativas apoyadas en el marco de la cooperación con afrodescendientes. De hecho, con este Programa se dota de coherencia a las acciones que la Cooperación Española ejecuta con estas poblaciones, en el esfuerzo por cumplir el compromiso adquirido de promover una mayor calidad de la ayuda brindada.

El diseño del Programa y su ámbito de operación han tenido como referencia tres países: Panamá, Colombia y Ecuador, aunque el marco normativo y los principios y enfoques son compartidos, en gran

medida, por muchos otros países de América Latina.

El referente internacional está marcado fundamentalmente por la universalización de la igualdad proclamada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos y su especificación en el principio de no discriminación como obligación de los Estados, ambos conceptos profundizados en la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial que entró en vigor en 1969. Actualmente, el referente más cercano de la lucha internacional contra el racismo es la Declaración y Plan de Acción de la III y IV Conferencias Mundiales de Durban contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia.

Respecto de los principios, enfoques y conceptos sobre los que se ha desarrollado el Programa, en primer lugar resulta clave la adopción de un enfoque basado en los derechos humanos³⁷ como fundamento de la contribución al proceso de desarrollo de un grupo humano cuya presencia original en el continente americano surgió ligada a su trato como mercancía y, por tanto, a su privación de derechos. Dado que la titularidad de los derechos corresponde a la ciudadanía y la responsabilidad de garantía, promoción y remoción de obstáculos para su ejercicio corresponde a las instituciones, la segunda clave parte de la identificación de la brecha histórica y actual entre sociedades e instituciones materializada en términos de inequidad, desconfianza entre sociedad civil y Estado o inestabilidad política como origen de muchos de los problemas que afectan el desarrollo pleno de las sociedades de las que forman parte los afrodescendientes. El racismo estructural, entendido como formas de discriminación y racismo institucionalizadas, desarrolladas de modos sutiles, constituye el tercer elemento sobre el que se apoya la definición estratégica del Programa. Finalmente, la dimensión territorial surge contigua al enfoque de derechos desde el mismo momento en que el tráfico de esclavos configuró al afrodescendiente como heredero de un grupo humano privado de territorio y derechos.

En consecuencia, la justificación de la intervención de la Cooperación Española tiene en cuenta los antecedentes

históricos y las dimensiones sociales, demográficas y culturales fundamentales para el conocimiento y comprensión de la realidad que viven los afrodescendientes actualmente y para el diagnóstico de obstáculos y fortalezas que se identifican para su desarrollo. La nomenclatura de obstáculos (a remover) sustituye a la de necesidades o problemas para adaptarse al enfoque de derechos adoptado metodológicamente. Así, los obstáculos se agrupan en torno a:

- Riesgos para la permanencia física o cultural de algunas poblaciones afrodescendientes.
- Inequidad en manifestaciones extendidas de exclusión, marginalidad y discriminación.
- Debilidades en la participación de los afrodescendientes como grupo étnico y en el empoderamiento de las diversas expresiones organizativas.

Las afectaciones relacionadas con los elementos culturales son transversales a los tres bloques de obstáculos enumerados. Una vez detectados estos obstáculos, se trazaron los objetivos. Para definirlos se parte de la consideración del afrodescendiente como perteneciente a un grupo étnico en tanto que sujeto de derechos. Y a partir de la consideración de los derechos que le corresponden, el objetivo general del Programa será contribuir a su disfrute y ejercicio pleno, para lo cual la respuesta operativa de la Cooperación Española se establece en tres niveles:

- El nivel básico se fundamenta en el mandato primordial de garantizar protección y derechos fundamentales, e integra las líneas estratégicas de prevención, ayuda humanitaria y restablecimiento.
- La respuesta en el ámbito de la equidad integra como líneas de acción las medidas contra la discriminación y el racismo, la inclusión y promoción económica, la eliminación de la brecha en el acceso a coberturas sociales y la remoción de obstáculos para la igualdad de oportunidades de las mujeres.
- La actuación para favorecer el desarrollo desde la perspectiva étnica se fundamenta en el reconocimiento que

las constituciones y/o legislaciones de los tres países han hecho de su carácter pluriétnico y su correlación con la participación en la toma de decisiones desde la pertenencia a un grupo étnico. Tiene como líneas estratégicas la garantía para la participación; el apoyo al desarrollo de instrumentos y espacios de participación; y el fortalecimiento de capacidades institucionales, políticas, técnicas, de gestión, y de administración y desarrollo de territorios propios.

- El área transversal de actuación en el ámbito de cultura y desarrollo sirve de soporte a los tres pilares básicos de protección, equidad y desarrollo desde la diferencia y se organiza en torno a la contribución al conocimiento, respeto y desarrollo de la identidad y diversidad cultural de las poblaciones afrodescendientes.

El Programa de Cooperación con Población Afrodescendiente se estructura en los siguientes ámbitos de actuación:

- Apoyo enfocado en gobernabilidad e inclusión económica.
- Apoyo enfocado en cultura y desarrollo.
- Apoyo a organizaciones locales mediante la Convocatoria Abierta y Permanente.
- Apoyo a talleres, seminarios y encuentros desde el Programa Iberoamericano de Formación Técnica Especializada.
- Convenios con organizaciones no gubernamentales para el desarrollo (ONGD) para el desarrollo de enfoques integrales que incluyen el enfoque étnico de manera específica.
- Cooperación con organismos multilaterales de desarrollo, con una dimensión regional, en torno a aspectos de gobernabilidad, Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) y derechos.
- Acción humanitaria: en esta área se destaca la focalización en comunidades negras del Pacífico colombiano en las propuestas apoyadas por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).

Seminario “Las mujeres afrodescendientes y la cultura latinoamericana: identidad y desarrollo”

Domingo 27, lunes 28 y martes 29 de septiembre de 2009

Montevideo, Uruguay

Domingo 27 de septiembre

19:00 **Inscripción**

Palabras de bienvenida

Sr. Pablo Mandeville, Coordinador Residente de las Naciones Unidas y Representante Residente del PNUD en Uruguay
Sr. Edgardo Ortuño, Diputado de Uruguay
Sra. Rebeca Grynspan, Administradora Auxiliar y Directora Regional para América Latina y el Caribe del PNUD
Sr. Ricardo Ehrlich, Intendente Municipal de Montevideo

Presentación de la cantante Onika y su grupo

Lunes 28 de septiembre

8:30 - 9:00 **Inscripción**

9:00 - 10:00 **Mesa inaugural**

Sr. Pablo Mandeville, Coordinador Residente de las Naciones Unidas y Representante Residente del PNUD en Uruguay
Sr. Enrique Iglesias, Secretario General Iberoamericano [video]
Sra. Alexandra Cas Granje, Directora para América Latina de EuropeAid, Comisión Europea
Sra. Rebeca Grynspan, Administradora Auxiliar y Directora Regional para América Latina y el Caribe del PNUD

10:00 - 11:30 **Mesa: “Rasgos afros en la literatura latinoamericana”**

Sra. Lucía Charún Illescas [Perú/Alemania]
Sra. Eniele Santos da Silva Pacheco [Brasil]
Sra. Mónica Carillo Zegarra [Perú]
Sra. Shirley Campbell Barr [Costa Rica]
Moderadora: Sra. María del Carmen Platero [Argentina]

11:30 - 12:00 **Coffee break**

12:00 - 13:15 **Mesa: “Rasgos afros del castellano y del portugués”**

Sra. Rutsely Simarra Obeso [Colombia]
Sra. Olga Maldonado [Ecuador]
Sra. Yeda Pessoa de Castro [Brasil]
Moderadora: Sra. Alejandrina Da Luz [Uruguay]

13:15 - 15:00 **Almuerzo conjunto [en hotel]**

- 15:30 - 17:00 **Mesa: “La cultura de las organizaciones de la sociedad civil”**
 Sra. Miriam Gomes [Argentina]
 Sra. Nancy Medina [Paraguay]
 Sra. Cecilia Moreno [Panamá]
 Sra. Sonia Viveros [Ecuador]
 Sra. Dorotea Wilson [Nicaragua]
 Moderadora: Sra. Claudia de los Santos [Uruguay]
- 17:00 - 17:30 **Coffee break**
- 17:30 - 18:45 **Mesa: “Arte culinario afrolatinoamericano”**
 Sra. Elvia Gayle de Best [Panamá]
 Sra. Luisa Madriz [Venezuela]
 Sra. Jacira Maria Santos Marques [Brasil]
 Sra. Cecilia Méndez Anangonó [Ecuador]
 Moderadora: Sra. Alicia Álvarez [Uruguay]
- 18:45 - 20:00 **Mesa: “Danzas afrolatinoamericanas”**
 Sra. Alicia García [Uruguay]
 Sra. Rosa Baltazar [Belice]
 Sra. Gloria Bacon Hodgson [Nicaragua]
 Moderadora: Sra. Doris Campbell Barr [Costa Rica]
- 20:45 **Traslado para la cena**
 Cena conjunta en restaurante [fuera del hotel]

Martes 29 de septiembre

- 8:30 - 10:00 **Mesa: “Reflexiones acerca de ser afrodescendiente en América Latina”**
 Sra. Dina V. Picotti C. [Argentina]
 Sra. Alta Hooker Blandford [Nicaragua]
 Sra. Marilyn Machado Mosquera [Colombia]
 Moderadora: Sra. Elizabeth Suárez [Uruguay]
- 10:00 - 11:00 **Identidad y cultura en la comunidad afrouruguaya**
 Sra. Beatriz Santos, Sra. Marta Suanes, Sra. Elizabeth Suárez,
 Casa de la Cultura Afrouruguaya
 Sra. Tania Ramírez, Las Mizangas
 Sr. Oscar Montaña, Investigación “Población afrodescendiente
 y desigualdades étnico-raciales en Uruguay”
 Sra. Alicia García, Mundo Afro-UFAMA
 Moderadora: Virginia Varela, PNUD Uruguay
- 11:00 - 11:30 **Coffee break**
- 11:30 - 13:00 **Mesa: “Rasgos afros en la música latinoamericana”**
 Sra. María Cristina Fula Lizcano [Colombia]
 Sra. Marita Fornaro [Uruguay]
 Sr. Gustavo Goldman [Uruguay]
 Sra. Chavela Ramírez y la actuación del coro Afro Gama [Uruguay]
 Moderadora: Sra. Marita Fornaro [Uruguay]
- 13:00 - 15:00 **Almuerzo conjunto [en hotel]**
- 15:00 - 15:30 **Proyección de película *Las otras, nosotras***
 Presentación a cargo de la Sra. Leticia Rodríguez Taborda

- 15:30 - 17:00 **Mesa: “La cooperación y las iniciativas dirigidas a la población afrodescendiente”**
Sr. Frederic Vacheron, Especialista del Programa de Cultura de UNESCO
Sr. José Luis Pimentel, Coordinador General de la Cooperación Española en Uruguay, AECID
Sra. Silvia B. García Savino, Asesora Técnica Principal (ATP) del Proyecto Regional “Población afrodescendiente de América Latina”, PNUD
Sr. Pablo Pascale, Consultor SEGIB
Sra. Gladys Acosta, Jefa de UNIFEM para América Latina y El Caribe
- 17:00 - 18:00 **Conclusiones del seminario**
Sr. Antonio Molpeceres, Director de País de PNUD Uruguay
Sra. Silvia B. García Savino, Asesora Técnica Principal (ATP) del Proyecto Regional “Población afrodescendiente de América Latina”, PNUD
Sra. Beatriz Ramírez Abella, Dirección del Departamento de Mujeres Afrodescendientes, Inmujeres-Mides.
Sra. Aurora Díaz Rato, Embajadora del Reino de España
Sr. Ricardo Ehrlich, Intendente Municipal de Montevideo
Sra. Rebeca Grynspan, Administradora Auxiliar y Directora Regional para América Latina y el Caribe del PNUD

Despedida



Las mujeres afrodescendientes y la cultura latinoamericana: identidad y desarrollo





Apoyan



Auspician



Cluster MERCOSUR